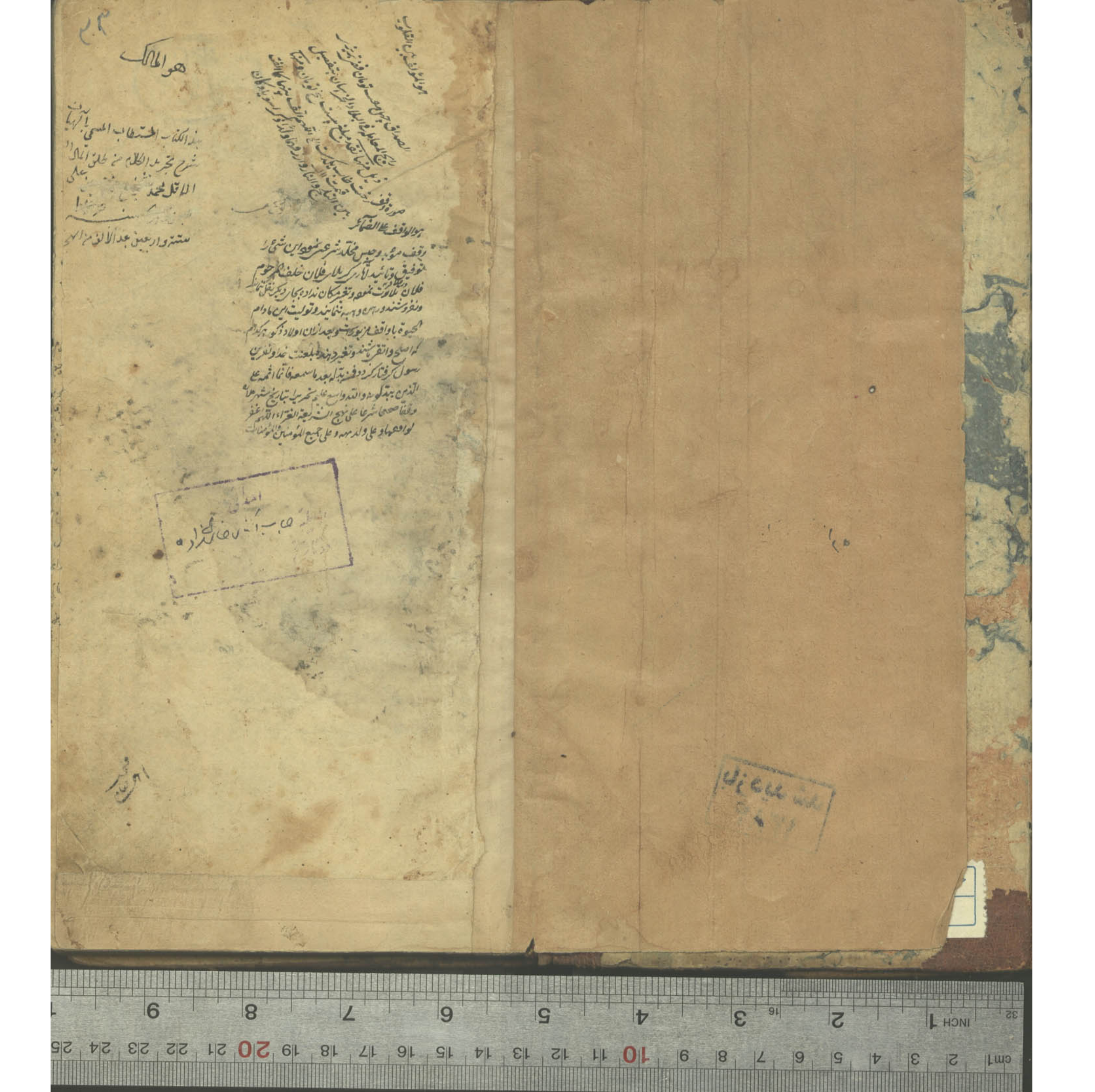


کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۲۱۵۹۷
کتاب شرح تجرید الکلام
مؤلف
موضوع
۱۰۴۱۳
خطی «فهرست شده»
۱۰۴۱۳
بازدید شد
۱۳۸۴


هو المالک
هذا الکتاب المستطاب المسمی
شرح تجرید الکلام
الاقل محمد
ستة و اربعین بعد الالف من الهجرة
هو الواقف علی الضمائر
وقف مؤبد و حبس مخلد شرعی نمود این شیء را

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول

الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المط وان استلزمه لاستحالة الدور والتس استدل على وجود الواجب تع بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فله موثر موجود بالض وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التس او ينتهي الى الواجب وهو المط

الفصل الثاني في صفاته تع وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب

ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب تع في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تع فيه بالايجاب واحتج المص على انه تع قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره سبحانه بالايجاب والا لثبت لما بينا من قبل ان العالم حادث فامتنع ان يكون الحادث ابديا فثبت ان تاثيره تع في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث متوقف على شرط حادث آخر ويلزم التس في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وساير المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التس والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان

يقال

يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون الموثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تع هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تع والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تع اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تع حادث بل انما يثبت حدوث الاجسام والاعراض القائمة بها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايض قال المص في صدر الفصل الرابع في الجوهر المجرد اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تع بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تع اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة الحكماء بعد الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك تح لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن الموثر لكن صدور الاثر عن الموثر اما واجب او ممتنع لا يخرج عن احدهما قط لان الموثر ان استجمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن الموثر التام وان لم يستجمع امتنع

وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر

باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها

مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام

الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار

بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب

الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل ويجب

الترك فقوله ان استجمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد

وجب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرايط اي انضمام الارادة

الى القدرة فلنا مسلم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر

الى ذات القادر فقط فلنا ثم وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى

التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر ويجب وجوده فلا تمكن من

الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا تمكن من الفعل وتقرير الجواب

ما اشار بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في

الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من

الفعل في ما لى الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل

الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على

عدمه لان نسبة القدرة على الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان

العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي

محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث

وان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع عدم انضمام الارادة

اي معنى تعلق القدرة ١٢

لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ومنعنا الفعل

ليس فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان

لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة

يعني ان عموم علة المقدورية تستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى

شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة

عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو

وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى

اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر

والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور هو

مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة

الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة

لهم بخصوصها خلق الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور في الاستدلال

على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد

صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع

يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا

ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على

ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض

لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف نسبة الذات

الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة فمن زعم ان المعدوم لا مادة له

يراد بها انه تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة

ولا صورة خلافا للحكماء . والا لم يمتنع اختصاص البعض بعدور بعد
دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون
خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة
به وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر
وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء
والمنى لفوتي بهذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها
الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد
لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما
عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى
آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس
منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون
به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم
الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره
على خيره كما هي عنه ظ اللغة فلا يجتمعان تح في واحد لكنه غير لازم لازم م
مما ذكر والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلايل العلم
والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من عجيب لطيف وتاليف
استدلال المتكلمين وجهان اورد المص احدهما ومن استدلال الحكماء
ايضا وجهان اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده

المص هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم
اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا
فصيحة تنبي عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها
عالم واما الصغرى فلما ثبت انه خالق الافلاك والعناصر بما فيها من
الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات
على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام
ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم
التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان
الانسان لم يوت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان
قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار
مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث
لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظ انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة
بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحصل آثار المؤثرات
من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار يشتملان
عليها المراد اشتمال الافعال والآثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب
وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل
بالعرض على نوع من الخلل جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل
ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء
الضروري على بعض العقلاء جايز فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم

افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من
الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور
مع انها ليست من اولي العلم قلت لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه
الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك
بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي
لم يورده المص فهو انه تع قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور
ذلك الا مع العلم بالمقص وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب
والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب موقوف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما اجاب
بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل
ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والانظار ان هذا
مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا
الحكماء فالاول منهما ان الباري تع مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام
فيه مستقصى والثاني انه تع عالم بذاته واذا علم بذاته علم ما عداه جميعا
اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو
حاصل في شانه لان ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته
واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم
ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده

فلا

٢

فلا يكون الشي عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا يدرك
انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غايبة عنها واما ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني
ثاني وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تع عالم بجميع الموجودات بخلاف
الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تع عالم ولا يدلان على عموم علمه
بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تع عالم اشار الى الجواب
عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تع لا يعلم نفسه لان
العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين بحسب الذات فاما
بالذات ونسبة الشي الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون
العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة
الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة بعينها نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي بعينها نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة
اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم
فهي بعينها النسبة الاولى من النسبتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما
سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري
كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني
ان ذات الباري تع باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية
في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تع لا يعلم

عنده مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم
مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة
فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدي
من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء
ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل لحصول الاشياء انفسها عنده
وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا
وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء فان
انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه
عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي
العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه
اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان
حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول
الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب
اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمشكلة اما المتغيرة من ح
فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك
العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير
في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه
والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم
عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم

وعلى

وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة
بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات
ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلمنا بالحوادث
المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي
او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون فيه حال و
ماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى المختص بجزء
منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل
زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا وغير مختص بجزء معين من محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده اليه
اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع
الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا من
الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا
كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس منها بالقياس اليه قريب
وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو موصوفا بالحقيقة زمانيا لم يتصف الزمان
مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة
على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته ظ كل في حد
وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان

فيها بحسب أوصافها الثلثة اذ لا تحصل لها بالنسبة اليه ومثل هذا
العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض
الفضلاء وهذا معنى قوله انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم
من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما
بالآلات الجسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى الآلة
اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى
لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة
معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة
لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا توجد فينقلب علمه جهلا وهو
محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه
ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى
بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا
اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان بالاعتبارين وكل قادر
عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة
فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء
وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولا معنى

آخر قد مر في مبحث الكيفيات النفسانية ويخصص بعض الممكنات
بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زايدة على الداعي والا
لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة
شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في
فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة
الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات وذهب المص وجماعة من
روساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي
ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المص
على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا الامر ان
كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده
بوقت دون غيره الى امر آخر ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء
لازم على اي حال اذا كانت الارادة زايدة على الذات سواء كانت
نفس الداعي او امرا آخر زايدا عليه وذلك ظاهر والنقل دل على اتصافه تعالى
بالادراك والعقل على استحالة الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى
سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن والحديث مملوء منه
بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى
الاستدلال عليه كما هو حق ساير الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حي وكل حي يصح في حقه كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات

ثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة
في الغايب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغايته متشبثهم في ذلك على ما ذكره
امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر
واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي
لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك
في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة على
الباري سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في
ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا
فلنعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في
هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من
الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يحتج على هذه اعتراضات كثيرة
احتاجوا الى دفعها وان اثبتا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين
فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة لحن فيهما سواء بسواء وذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس
العلم بالمبصر وذهب ساير المتكلمين الى انهما صفتان زايدتان
على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات
فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا
اشكال وان كانا صفتين زايدتين عليه كما هو راي الجمهور

نقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري
تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي
للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او
مشروطان به كساير الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة
الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر
او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغايب كذلك
فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا الثاني ان لا يكون سمعه ولا بصره
نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا
مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام
تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من
غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف
لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى
كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما
ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان
كلامه تعالى مولف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع
بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى
حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال

محمد بن كرام امام الكرامية القايل بان معبوده مستقر على العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك قاموس

بعضهم جهلاً الجلد والغلاف ايضاً قدماً فضلاً عن المصحف فهولاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قايمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قايمة بذاته تعالى بل خلق الله تعالى في غيره كجبريل والنبي ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضاً صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قايم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عم حتى العوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام المولف المنتظم من الحروف المسموع المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق على هذا المولف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكراً كقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على

اختلفوا المسلمين في انه هل يجوز قيام الحوادث من الصفات الحقيقية بذاته تعالى ام لا فذهب الكرامية الى الاول والباقون باسرهم الى الثاني

الى

على النبي لشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعاً بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجايه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون وقوله كن امر وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المولف الحادث وهو المتعارف عند عامة القراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس لمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات

التحدي هو طلب المعارضة من الخصم لظهور عجزه قال في الصادر التحدي از كسى در خواستن با تو برابرى كند در كارى تا عجز او ظاهر شود ١٢

في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا
في هل اسمان لهذا المولف المخصوص القائم باول لسان اخترعه
الله تعالى فيه حتى ان ما يقراه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه
والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع
ويكون ما يقراه القاري اي قاري كان نفسه لا مثله وهكذا
الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مولفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى
المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع
كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الاول واريد بسماعه فهمه من الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها
وهو اختيار الامام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما
يرى في الآخرة ذاته تعالى بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق
الروية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع
غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها
انه سمعه بصوت من جميع الجهات على ما هو خلاف العادة وثالثها
انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا
وحاصله انه اكرم موسى عم فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من
غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي
والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يحمل
اسم المعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة الكلام

الازلي

حجة الاسلام

فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروّ بكل لسان كلام الله تعالى
فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى مماثل
له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقال ان كلام الله تعالى ليس حالا بلسان او قلب ولا حالا
في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب
الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال
وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت
هذا المعنى من فلان وقراته في بعض الكتب وكتبته بيدي
الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان
الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا وقال
موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيتعين الكذب وهو محال
على الله تعالى لما سيأتي والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي
والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال
بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وبخصوصه امع
القول بان الازلي مدلول اللفظ غير جدا وكذا القول بان
المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ دون المعنى القديم الرابع ان
الحادث

هذا جواب آخر لدليل المعتزلة وحاصله ان الآيات
عند المعتزلة انما تفيدهم لو كان الاطلاق
التي يشتغلوا بها واجراء الاحكام التي اعتقدوا
بها بطريق الحقيقة لم لا يجوز ان يكون
مجاز او لضعفه جعل علاوة ١٢

هذا علاوة لا مبني الجواب

كلامه مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا
سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز
ان ينسب الى الحكيم تع وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان
بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد
الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد
الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم مح قلنا هو ارادة امر واحد
يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو نفسه واجيب
بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم واخبر عدمه واما على
تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب
الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب
النبي عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا
نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين تبعا وضمنا
ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور
وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي
بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر
الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان
الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيستحق

المكلف

المكلف في دار الجزاء وهو بط اجماعا السادس ان الكلام لو كان
ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يخص مكالمة موسى عم بالطور
وهو بط اجماعا والجواب عنهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته
بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تع واختياره فيتعلق
الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته وتعلق الكلام بموسى عم
في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر وهو ان القديم يستوي نسبته
الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون
المامور منهيا وبالعكس واللازم بط قطعا وهذا الوجه منهم الزامي
على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة
تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة و
استدل على انه تع متكلم بان قدرته تع عامة شاملة لجميع الممكنات
وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف
الباري تع بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان
عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو
على الله تع مح وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على
الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع
ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام
به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة
في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تع لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا

اي سوال اخر

لهم صح

الكامل

وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه
الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو
راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان
يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان
له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول
مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول لما كان
له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب
منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى
فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو
الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او
اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ
التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف
باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم
حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس
وحديثها وانكره المعتزلة وقالوا النفسي اي كلام النفس غير معقول وقد
شرحناه في مبحث المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه و
لصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله محصله ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول

بالمتكلم

اللفظ

اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما
مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام
الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير
ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالسن
محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال
من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب
انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين
الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا
الا انه بعد التامل يعرف حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول
المفاسد التي ذكراها يلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي
التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب

الدالة صح

ايضا ما ذكرناه فانتسب اكثر كلامه بين دفتي المصحف انما
يكفر لو اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى معنى انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى معنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو
دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مخترعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في
لسان الملك اولا او في لسان النبي عم او اوجد نقوشا داله عليه في اللوح المحفوظ
فليس من الكفر في شئ بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم انه
كفر وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في اللفظ دون الملفوظ فالملفوظ
حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل
ان يتصور حركة تكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون بعضها متقدما على بعض
واما الثاني فيدل على صدق اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى قبيح
اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي
هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما
ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها
قبيح وهو سبحانه تعالى لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل
بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب
في كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وساير ما اخبر به
احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى
عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على
الله تعالى قبيح اجماعا وايضا فيلزم ان يكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات

اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام
النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته والا لزم نقصان صفة الله تعالى مع
كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دال على
معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين
النقص في الفعل القبيح العقلي فيه وهم لا يقولون به الا ان يقصد بذلك
الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع
الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم
مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام
النفسي ولزم النقص في صفته تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه
قديما اذ لا يقوم الحوادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال الله تعالى لو اتصف بالصدق
لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكن نعلم ضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار
عن الشئ لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا
الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي
اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام

بل يكون بين الدليل الذي على [illegible] حتى يتم على كلا المذهبين
لا يكون بهذا الدليل ايضا ... فالوا
العقلي مبناه على مذهبهم لا يجوز الكذب عليه تعالى بهذا الدليل

اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام
النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما
جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا الى البعض صفة تقدم
حدوث صفة اللفظ اعني حدوث كذبه لكان اولى وللقبول العقول احرى
الثالث وهو معتمد الاصحاب لدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي
معا ولبراءته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد
ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا
عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمدية لما كان الواجب ما يمتنع
عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو
صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ
الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم
معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب
ولا الاضافات وهو ظ وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود
متحقق دونه كما في آن الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق
الوجود بعد الحدوث اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر
كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفي الزائد
واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا
معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني

وثانيها

وثانيها ان ذات الواجب لو كان باقيا ببقاء الذي هو غير نفس
ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته باق لذاته
ضرورة ان ما هو بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر الى البقاء يصف بها الوجود في
الزمان الثاني لكان لزوم الخ اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود في
الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم
ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع
فيه كالارادة موقوف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود
الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول فيعود الى الوجه الاول
اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مستدرك
وثالثها ان الذات لو كانت باقية بالبقاء لا بنفسها فان افتقرت صفة البقاء
الى الذوات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر
وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء
لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره
صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء آخر لافتقر الى الذات
ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان
ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات
ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة
به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق ببقاء لكن بقاؤه نفسه

لا زايد عليه [illegible] قلنا في نحو ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه ذاته الشريك يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشي ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول في يكون شقا خامسا مختارا في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين خ وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الواجب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون

الوجوب

الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا [illegible] تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان تعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستلزامه احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا

مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لاينافي التعدد
وهو اعني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون
له مثل والا لكان لكل من المثلين مهية مشتركة بينهما ووجود عارض
لامتناع تركب الواجب كما سلف لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا كما
تعلم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالجدران
والسقف لما علمت ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى
نفي الضد ايضا لان الضد يقال لمشاركه في الموضوع متعاقب والواجب
لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا
لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا
اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان
مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء
والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير
فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين
يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن
اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى المكان لا في الوجود والممكن الى الغير هو
هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر فلا يلزم امكان الواجب وايضا
استغناء المكان عن المتمكن في وجوده ممنوع قوله لان المكان قد يوجد
بدون المتمكن فلنا تم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا

لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض
دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب اليه والا
لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج
المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا
آنفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم
حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا
فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من
حدوث الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى
نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي
الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه
بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب اصغر الاشياء
اقول هذا الاينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عم فان ارادوا بالحلول
هذا المعنى فبط وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد
تعيينه وتصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين
لا يتحدان اقول انه جعله من فروع وجوب الوجود وهذا نظر لا يخفى على المتامل
قال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى

سمعته منه في وجوب الوجود بنا على ... وذكره الشر... ليلزم
... لا مطلقا لان ... والواجب بشيء ... ممكنا او كون الممكن واجبا بنا على
... الواجب فيلزم الانقلاب ... توحيد الواجب

هوية فصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في
التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان
المراد غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد وعلى نفي حلول
الحوادث فيه اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث
اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات
الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود
وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا
عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز
النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان
كان من الصفات الكمالية كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به
نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون
صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون
لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في
حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول الكمال بل لاستمرار
كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب تعالى
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما

لزم

لزم وجود الحادث في الازل وانه محال اقول الملازمة ممنوعة عند الكل وهو المعتمد
عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض
بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال اخرى فالكبرى
نفس المتنازع فيه وان اريد التغير في الواجب او تاثره وانفعاله عن
الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق
الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية مثلا تتعاقب الافراد مشروطا
ابتداء كل كمال بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه
لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل
ضرورة ان الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف
بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز
الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم
جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الاول مبدا للجواز وهو لا يستلزم
الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل
مبدا الاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان الحاصل جواز
ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان
يمكن في الازل وجوده في الجملة ولذلك يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم
متحققة في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل
ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان تعبير الحادث

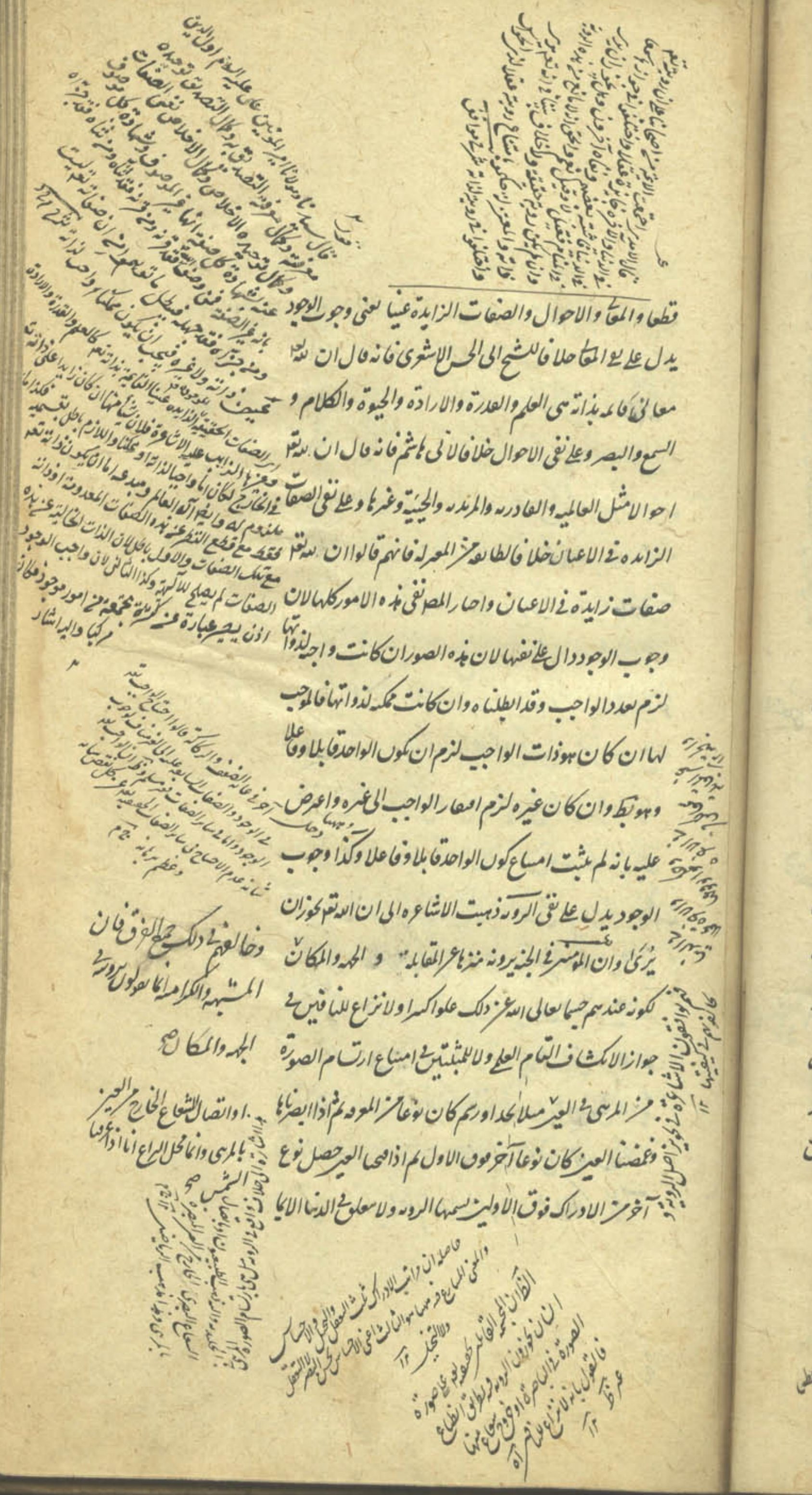
ومبنى

بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه
لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا
لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين
احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
لانه يطرأ على الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما مر من ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته فهي حادثة لما مر من جواز ازلية
القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا
الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف
فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد
مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل
الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان
جعلا من صفات الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم
ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود
او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور
زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي
معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز
المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق والخصم
بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور
الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه

الصفات

الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات
وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث
او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح جزءا
للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر
لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة التي تخالف حقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم
اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا
الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان
كان عالما بانه سيوجد وقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب
بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير
ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية
والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا
في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الحنابلة
قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية
حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع
والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يقولون النسخ وهو
وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وكلاهما عدم بعد الوجود فيكونان
حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية
لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا آنفا
وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة

وحقيقة ذات اضافة كالعلم والقدرة والاضافة محضة كالمعية والعلية
وفي عدادها الصفات السلبية ولا تجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير
في القسم الاول مطلقا وتجوز القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه
لا تجوز التغير في نفسه وتجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت
على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص
الدعوى مع عموم الادلة خطاء ويدل على نفي الحاجة ايضا يعني واجب
الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته
والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا
او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافر من
حيث هو منافر والله تعالى منزه عن ان يكون شي منافرا له اذ الشي لا يكون
منافرا للمبدأ ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وقد ظهر
انه مستحيل على واجب الوجود تعالى وخصص اللذة بالمزاجية لان الحكماء
يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث هو
ملائم ممن ادرك كماله في ذاته اللذية وذلك ضروري يشهد به الوجدان
ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب
ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ
الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد الحالة التي نسميها اللذة هي
نفس الادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة له عند
ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان



قطعا والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود
يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى
معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام و
السمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى
احوالا مثل العالمية والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات
الزائدة في الاعيان خلافا للطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله تعالى
صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان
وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الصور ان كانت واجبة لذواتها
لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب
لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا
وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض
عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب
الوجود يدل على نفي الرؤية ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان
يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان
لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في
جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة
من المرئي في العين مثلا او اتصال الشعاع بل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها
وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع
آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما

ان يقع صح

هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح بدون المقابلة و
الجهة وان تعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا والهم على
الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من

عن موسى عم صح

وجهين احدهما ان موسى عم سال الروية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال
لانه ح اما ان علم امتناعه او جهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث
وان جهله فالجهل بما يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى
بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة
الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الروية على استقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان
المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير
واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عم لم يسئل الروية بل
تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع
سيما في استعمال راى بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا واجيب بان الروية وان استعملت بمعنى العلم
لكن ههنا يمتنع حملها عليه بوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان
النظر المترتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الروية
الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك
لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب

ح مطابقا للسوال لان قوله لن تراني نفي لروية الله تعالى لا العلم
الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى
ارني آية من آياتك انظر اليها واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان

آتيك صح

الجواب ح لا يطابق السوال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا
من الاجماع نفي لروية تعالى لا للروية آية من آياته واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل اعظم من آياته فكيف يستقيم نفي روية الآية واما ثالثا فلان الآية

آية صح

انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رويتها بالاستقرار
الثالث ان موسى عم انما سئل الروية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان
عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال
ليمنع ويعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل
ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة
زجرهم الله وردعهم عن السوال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم
الى سوال الروية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول
لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عليه السلام عن الاتيان
بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الروية خطا
بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير رد الروية وتقرير الباطل
الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من الساعة
بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين لموسى عم
مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الروية من غير طلبه لها

الاقتراح [illegible] وتعدى بعلى

[illegible]

ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والالم بعد الطلب
والجواب وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا
بانهم كانوا مومنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرويه وظنوا جوازها عند
سماع الكلام اختار موسى عم في الرد عليهم طريق السوال والجواب
من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرويه
الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لرآه لعلو
قدره عند الله تعالى الرابع انه سال الرويه مع علمه بامتناعها لزيادة
الطمانينه بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عم ان يريه
كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة
الرويه فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية
لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها منه وطلب العلم او خطرت بباله و
كان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترى على السوال ليتبين له جلية الحال
واجيب بان الزام ان النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله سبحانه وتعالى
ما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ومن حصل له طرف من علم الكلام
هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء
وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الرويه على استقرار الجبل مطلقا او حالة
السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة التزلزل و
الاندكاك ولا نم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل
من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في

الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرويه
فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال الحركة
او السكون لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون
السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشي ولا يكون داخلا فيه واما
الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به العلة وآخر ما يتوقف عليه الشي وما جعل
بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حالة الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان و
الاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظ
ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز
الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قائمين بالجسم لما عرفت انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام
بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف
وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين فرويه الطول
هي رويه الجواهر التي تركب الجسم منها فقد ثبت ان صحة الرويه مشتركة بين
الجواهر والاعراض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك
لتحققها عند الوجود وانتفاوها عند العدم فان الاجسام والاعراض
لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق
امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال

الوجود مرجحا من غير مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن
العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للروية لابد
ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم
تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة
اما بالجواهر او بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة
المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة للتصحيح سوى
هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود
مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير
صفة اثبات فلا يتصف بها العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة ثبوتية
هي الوجود وليس الا وانه مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك
الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الروية متحققة في حق الواجب فيجوز
ان يرى ذاته تعالى وهو المطلوب اقول شمول الروية للجواهر ثم وما ذكره
من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفردة مبني على امتناع قيام
عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك
العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من
حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون
الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه بديع بما دل عليه كلام امام الحرمين
من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للروية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه

الاكثرون

الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر
اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا
اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا
للروية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان
الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الروية وايضا
علة الصحة يجب ان يكون محققة بحال الوجود والامكان ليس كذلك
فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رويته وهو باطل بالضرورة
الثالث ان الواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس
والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر
الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان
متعلق الروية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب
ان يكون مما تشاركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما
من غير ان يدرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان يدرك ما هو
زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل
ربما نرى زيدا بان يتعلق رويته واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من
الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من التفاصيل الجواهر والاعراض
وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنه وان استقصينا عنها
في التامل فعلم ان ما يتعلق به الروية هو الهوية المشتركة لا الخصوصات

التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر و
العرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات
امر اعتباري كمفهوم الماهية الحقيقية فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان
المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى
تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب
لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او
العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه
ان صحة الرؤية عند تحققها تصلح متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة
الرؤية الا ذلك ثم الشرطية والمانعة انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها
واعترض ايضا بوجوه آخر منها انا لا نسلم اشتراك بين الواجب وغيره
كيف وقد جزم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته
واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد
كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه
وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون
الملزم معتقدا لما يتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك
بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد

الوجود

ان الوجود وخصوصيته ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احديهما بالاخرى
كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه
وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل
عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ
يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل
ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم
والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وغير ذلك من
الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما
لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا
بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل
موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال
الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي
هو الوجود المطلق وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه نقض
مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لتصحيح كون الحقيقة المخصوصة مرئية
ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجواهر والاعراض
ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة المخلوقية
الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض
لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود ويمتنع عند العدم كصحة
الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة اذ ليست مما يتحقق عند

فظهر على هذا ان ما ذكره امام الحرمين في توجيه كلامهم فاسد فلا تندفع الايرادات المذكورة

لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فيقوى اقول كما ان تعلق الرؤية بشي بمعنى كونه مرئيا بمعنى كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشي بمعنى كونه مخلوقا بمعنى كونه له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان تعلق اللمس بشي بمعنى كونه ملموسا بمعنى كونه من الموجودات الخارجية والا فهو الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا يقتضي علة اذ ليس مما تحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وبين صحة المخلوقية اذ كل ما تعالى في هذه الحال في ذلك وبالعكس ثم ان سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار بمعنى الآية نعمة

ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار حتى يصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع الهلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجيج ظهور الهلال واجيب عنها بان انتظار النعمة غم ومن ثمه قيل الانتظار اشد من الموت فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية بشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون هلالا كما يرى الظماء ربابا وجده بعد الاشتياق ولا يصح حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال فانما المصح حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان

لا يخفى ان النظر الموصول الا يكون بمعنى الرؤية فانهما لا يستعمل بالى فانه يقال رايت فلانا ولا يقال رايت الى فلان الا ان يكون بمعنى تقليب الحدقة هم

بلال

ارتسى في الشعر الوداد

جمع العطية والاحسان

ارز الساحر للاصحاب

نعم الشعر بعض الاصحاب

الروايه هكذا وجوه ناظرات يوم بكروان قائله شاعر من اتباع
مسيلمه الكذاب والمراد يوم البكر يوم القتال مع بني حنيفه لانهم بطن من قوم
من بكر بن وايل واراد بالرحمن مسيلمه وعلى هذا فالجواب ظ وفي الملك
يرون نسبة له ولجواز كون النظر المجرد عن الصله للرويه كما رآها والتاني ان النظر
الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقه لا للرويه لاتصافه بما لا يتصف
الرويه مثل الشده والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل و
الخشوع وشي منها لا يصلح صفة للرويه بل هي احوال يكون عليها عين
الناظر عند تقليب الحدقه نحو المرئي وللجمعه مع انتفاء الرويه يقال
نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرويه لكان متناقضا ولم ازل
انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرويه لكان الشي غاية لنفسه
وانظر كيف ينظر الى فلان والنظر لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب
الحدقه وقال تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقه
ليس هو الرويه ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من وجوده تحققها بل
لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرويه ليس باولى من حمله على
حذف المضاف اي ناظرة الى الثواب ربها على ما ذكره امير المومنين
علي عم وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة الرويه بشهادة
النقل عن ائمة اللغه والتتبع لموارد استعمالاته وليس حقيقة تقليب الحدقه
قولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله عن العرب بل
يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال لم ازل انظر

١٧

الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي
من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم
السبب على المسبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرويه يجب الحمل عليه لان
الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته وآثاره ولا قرينة ههنا
تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين
ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حق شان الكفار وخصهم
بكونهم محجوبين عن ربهم فكان المومنون غير محجوبين وهو معنى الرويه
والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى
للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة
بالرويه على ما ورد في الخبر كما سيجي وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان
الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي التفضل فان قيل الرويه اجل الكرامات
واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان يعد
في الحسنات وفي الاجرة للاعمال الصالحات والنقل من السنة قوله عليه السلام
انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون
في رويته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرا رسول الله صلعم هذه الآية للذين
احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا
ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار
قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم

٣٥

الكذاب صح

الازورار ميل كردن ونگريدن گشتن

التفضل

لا تشكون

الانجاز بوعده وفا كردن

من النظر الى ربهم ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى
جنانه وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم الى الله
من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها
آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية
وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي
او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما
في حق الله تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته
واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن
المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا
رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس
ومنها انها لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان
يراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع
وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم
ان من للرؤية شرائط عددناها فيما سلف تجب الرؤية معها وتمتنع بدونها
ولا يعقل من ذلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا ثبات سلامة الحاسة و
كون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفينا في
رؤيته تعالى ولم يشترط شرطا آخر غيرهما لزم ان يراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية

شرائطها

شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك
سفسطة وان لم يكفينا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك
لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا يعقل
بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور
فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى اما بالذات او لصفة لازمة لذاته
لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب
بان قولكم تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة
التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس سفسطة بل صحيح مطابق للواقع وان
اردتم به تردد العقل وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات
القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين بالشكل
العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى للعلم الضروري
بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم بها اعني
بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان
هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجدها ويعتقد خلافها
ولانه يجوز الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول — هذا مغالطة قد اجاب المص عنه وسيجيء آنفا
قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير
من البعيد صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض اجزائه دون بعض مع
تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال
ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت

لا تزيد على مقدار قطر المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم
رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد و فرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر
بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية
قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان
صغر المرئي او كبره بحسب رؤية الاجزاء او عدمها وليس كذلك بل صغر المرئي
وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظرة وقال صاحب
المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير
ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا
او بعيدا وذلك ان رؤية كل منها وبعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام
فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد
منه توجب ان لا يرى الاصغر او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبر باقل
من مثله توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هي عليه وبعضها اكبر بمثل توجب
ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغر
والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها
قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما
عبارة ص ان ادراك البصر شايع في الادراك بالبصر اسناداً للفعل الى الآلة والادراك
بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند
عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول
وائمة التفسير وبشاهدة استعمال الفصحاء ووجوه الاستثناء فالله سبحانه قد

اخبرنا بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب
ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله يدركه الابصار موجبة
كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم
كان قوله لا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا يدركه
بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص النفي
الآخر يدل على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول
الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل
على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية
او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت
القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون
اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي
الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان
المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر
في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من
غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره
في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب
تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن

لا يدرك بنا ويطلع بما ذكره على ان النفي متعلق بجميع يدركه الابصار ولا يخفى ما فيه من حتى يكون نفيا للادراك لكل واحد واحد من المبصرين فلا ان لا يقرب الناس من خلاف الظاهر فان الاستعمال فانه اذا قيل كل واحدة منهن تمنيهم عدم مقاربته لكل واحد واحد من لا البعض مساوا للاول
البعض
لا يخفى انه على تقدير رفع الايجاب الكلي لم تخصيص البعض بالنفي دون البعض بل يحتمل فلا يصح قوله فالآية حجة لنا

الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان

ماذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الروية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر

باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعنى الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئى والادراك

بالجارحة المخصوصة لاشتمالهما على سمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول

ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة

من التجربة واما روية على وجه المذكور اعنى من غير مقابلة ولا بواسطة الآلة بل محض

عناية من الله تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيث ماذكر في كتابه

سوال الروية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استكبارا بليغا حتى سماه ظلما و

كبرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا

لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى

الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل

عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة

بظلمهم فلو جازت روية لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على

ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الروية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة

عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الروية في الدنيا

وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية

عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على

السوال بدون الاذن عن طلب الروية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى

في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الروية بالبصر ليلة المعراج

فالجمهور

فالجمهور على خلافه وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هل رايت ربك فقال رايته بفوادي

واما الروية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني

ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لن يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن

للتابيد بل هو للنفي الموكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا

شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله

الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه

للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم

ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا

واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قايل بالفرق والجواب ان التكليم

وحيا قد يكون حال الروية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمص ذهب الى انه تعالى

لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج

المنكرين للروية وسوال موسى عليه السلام لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات

التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان

الروية وقوله والنظر لا يدل على الروية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين

ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الروية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الروية

بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع

قبول التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف

اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الروية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان

اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الروية

بالآية وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث
من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية و
قوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر
والعرض مشترك في الوجود والحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى
ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزايد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور
المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي يذكرها الآن منها الجود وهو افادة ما
ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود تعالى لو كان مستعوضا بافادة ما ينبغي للممكنات
لكان ناقصا بذاته مستكملا لغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك
هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره و
كل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع
ما من شانه ان يحصل له فواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها
فوقية اي فوق التمام وهو ان يحصل من جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود
كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل
على انه تعالى حق اي ثابت دايما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية يعني وجوب
الوجود يدل على انه تعالى خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود
خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون
ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري تعالى هو الوجود والوجود هو الخير فذات
الباري تعالى هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان الوجود وجوب
يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي

مستفيضا

بجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان الواجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه
لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات
باعطاء الوجود وافاضته ومنها القيومية لانه هو القايم بذاته الذي يقيم جميع
الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا
والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود و
القدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين
ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد
صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله ابن سعيد
الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات متغايرة
للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زايدة على السبع المذكورة
اخذا من قوله كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اي
وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان
القدرة اثرها الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة و
اثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح
اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية فيقال
هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو
الكون اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى
يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو
صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه
الصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي
بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها
يصح من الفاعل طرف الفعل والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد
من حصول من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة
هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثر القدرة وانما احتاج

المشهور

صدور احدهما بعينه عن الله مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف
وح لا حاجة الى مبدا للكون فى القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به
الفصل الثالث فى انواع الفعل الفعل المتصف بالزائد لا يخلو اما ان يتصف بامر زايد الفعل م
على الحدوث اولا الثانى مثل افعال النايم والساهى والاول اما حسن او قبيح لانه
اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثانى الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن
اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق
بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثانى
مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا فى حسن الاشياء
وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى
ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح فى نفسه اما لذاته او لصفة لازمة
له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين
للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية
من عند نفسه بان يحسن ما يقبحه ويقبح ما يحسنه نعم اذا اختلف حال الفعل
فى الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان
يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل فى
حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عايدا الى امر حقيقى حاصل فى الفعل امر م
قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له و وروده
المبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية
فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا و
الحسن قبيحا كما فى النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة
ولا بد قبل الشروع فى الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال ان
لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال و
القبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال فلا نزاع فى ان هذا

المعنى امر ثابت للصفات فى انفسها وان مدركه العقل الثانى ملايمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم
الثالث تعلق مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه تعالى فى العاجل و
ثوابه فى الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به ذمه تعالى فى العاجل وعقابه فى الآجل يسمى
قبيحا وما لا يتعلق به شىء منهما فهو خارج عنهما هذا فى افعال العباد وان اريد به ما
يشمل على افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب و
هذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وذلك لان الافعال كلها سواء ليس
شىء منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما
صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلى فانهم قالوا
للعقل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا
وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك
بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل
عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد
به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان
حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه

لا يخفى ان هذا مخالف لما سبق فى التقسيم من دخول ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم فى الحسن حيث قال والحسن اربعة اقسام ح

الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه

واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مويد لحكم العقل بهما اما بضرورته

او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها

لذواتها الا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من المتقدمين الى

اثبات صفة حقيقية يوجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا

ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من يقدمنا من اصحابنا

بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات

صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة

له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبايي الى نفي الصفة الحقيقية

عنهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه

اعتبارية وصفات اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا

وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن

الاشياء وقبحها هو العقل بوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل

والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب هو الحاصل بالضرورة لكل عاقل

من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرايع ايضا ولو كانا بحسب الشرع

لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المص بقوله للعلم بحسن الاحسان

وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور

المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص م ولا نزاع

لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه م وثانيها

[margin notes: لا نزاع في ان الحسن يكون بمعنى انتفاء الصفة المقبحة بل النزاع في ان الحسن بمعنى تعلق المدح والثواب والقبح بمعنى تعلق الذم والعقاب ولا شك ان ... — انتفاء الذم والعقاب لا يكون كافيا في تعلق المدح والثواب كما في الافعال المباحة والمكروهة]

لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع

او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح

لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به

وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور و

الى هذا الوجه اشار المص بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا

لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة

عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم

وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن

والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم

جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب

ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين

الاولين لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور

جواب لاعتراض ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح

العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف

الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت

العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ من

ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن

والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا

عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل

الانقاذ خلاص کردن ونجاة دادن

فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ
نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في
الصورة المذكوره باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك
انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب
قبح الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان
في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب
اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن
والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم
باطل باتفاق منكم وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال
المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله
على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح
بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح
ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان
وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة
التي من شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب
لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار
بقوله والجبر باطل واستغناءه وعلمه تعالى به لان على انتفاء القبح عن افعاله
قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك

الواجب

الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل
قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح
يتركه ولا يفعله لان الله تعالى مستغن عن فعله قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن
الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر
عنه مع قدرته عليه صح لعموم النسبة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح
خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج
عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع المقدورة على السوا والقبائح منها
فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل
او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح
ممكن في نفسه ممتنع لغيره والامتناع بالغير لا ينافي المقدورية والى هذا اشار بقوله
ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه
اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالغرض ام لا فالاشاعرة قالوا
لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو
ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى
الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل
وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح
للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذا يكون الفاعل مستكملا
كاملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا

ما يجب عليهم

الممكنات

وجوده

[illegible] المعتزلة [illegible] الغرض [illegible] اختار مذهبهم [illegible] والنقل [illegible] في المواقف [illegible] فان القران العزيز [illegible] ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وكذا اخبار نبوية بل كلام العلماء [illegible] الاجماع فان المعتزلة ومن يجوز [illegible] قائلون به والاشاعرة ومن تابعهم قائلون بالقياس الفقهية وهو فرع العلة [illegible] فان من شرائطه ان يكون العلة باعثة [illegible] وعرض ان الشرع من شرع الحكم [illegible] القياس او [illegible] المواقف عن الفقهاء [illegible] معللة وان لم يجب [illegible]

[illegible] على ان يختار [illegible] حصول الغرض [illegible] ناقصا [illegible]

الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة
اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من
العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا
الامر بالايراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات
فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس
بكائن على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي صلعم ان ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع
لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المصنف مذهب
المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما
قبيح ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر بالايراد والنهي
عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور به كما اذا
امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او
اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر
بنهي اموا وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل
متعلق بقوله ربما لا يكون غرض الآمر
كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان
الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا
بعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن
بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة عن العاصي وقد صدر الكفر من الكافر
والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى بل يحصل مراد الكافر

والعاصي

والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون
اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يجترى على ذلك رئيس قرية من
عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاد
ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازم وذلك لان الله
تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد
الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كما ان الملك
اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس
بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا النقيصة ومغلوبية
وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب العلم
جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم
على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا
الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم هي ام واقعة
بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل
والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل
انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم
يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا

بهذا البيان شئ فانه ما دفع كلام المجيب ومنعه ونقده [illegible]
اوخلاصه بل اعاد دعوى المغلوبية الممنوعة وهو منع
وفي غاية الوضوح فان القادر الخالق على الانتقام
وعلى كل ما يريده منشئ غير صلاحية شئ منه [illegible]
بمخلوق في الضعيف المتهور الذي ابديك ان تقر
النيلا في اختيار شئ فانه نافع لك وتكره
فان فعلته باختيارك اعطيت بان [illegible]
واعطيتك كذا وكذا وان لم تفعل اعاق
فاختار المخلوق الترك ولم يفعل فاذا
مثلا لا يقول عاقل ان هذا المخلوق غلب
خالقه وهو واضح وان القايل بانه غا
لا يصلح للخطاب والجواب ولكن خا
ليلا يقلده من هو اجهل منه آه رح

لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته

من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء

والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختياره

واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة

بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهابط منها

ويعلم ان الاولين مستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر

عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره و

الاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه

عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما

في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع

غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم

ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك

الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد ان كان موجدا لفعله

بقدرته واختياره ليتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك

ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب

المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد من الارادة

الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل

لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح

واجب

واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل حينئذ جاز ان يوجد

معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح

آخر ولا تسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل

مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون

ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا اقول وبهذا التقرير حيث عمما

المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي

الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص

من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب

المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في

الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح

فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر

او اصعب منه واجاب المص عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي

القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من الفعل والترك قبل تحقق

الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي

تعلق الارادة به وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب

الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب ايضا لا يكون

موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه جار فيه ايضا

واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي

الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل

في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة
اخرى ورده المص بانه لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك
مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله
على مرجح استغنى الجايز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل
في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان حاصل ما ذكر
من الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص المرجح في قولنا فعدم
ترجيح يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فتحرير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد
من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح
منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح
قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح
القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تم مستقلا في الفعل وح لا يتم
النقض وينبغي الجواب اقول تحصل الفرق ان المرجح في فعل العبد
يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره
وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري تعالى لا
يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله
وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لا زما لان الفعل مع
المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا

[illegible]

والترك مع

والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق
افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا
يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان الناقض
يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله
وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى
مرجح آخر مم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا
عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم مم
فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه
ايض ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال
بناعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر
عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها
والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له
بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق ياتي بحروف
مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها
ولا بالهيئات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند
الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات
بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء
اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات
والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها ياتي
تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد
لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني
لا نسلم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون
لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكام

العضل مركب من لحم وعصب ورباط وهي آلة للحركات الارادية تختلف اشكالها بحسب مواضعها والحاجة اليها والرباط جسم ابيض صلب عديم الحس

نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا بالقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان القسمين ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله تع بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب المص عنه بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما تاثير الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله تع لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعله تع هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد لسبب الغير وهو ان

الجسم

الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بيّنا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم تعلق قدرتنا بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله كان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المص عنه بقوله ولا خيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة تجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل في وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اولا معنى لشكر العبد على فعل نفسه واجاب المص بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متأول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء مطلقا او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل

او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا وهو
قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه مدحا واستحقاقا
للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه
لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل
فيه افعال العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الوا حد
القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله
تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان
او ضمير ابهام يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام
انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة
بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الى
الوصف على معنى انه الخالق لا غير وبحمل العبد خاصة قوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا
قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والعقايد
والخواطر بكونه خالقا لها على تقدير ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت طريق ل
ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم
وثبوت اللازم الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل
بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه
بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا و
اجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب
رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء
والله تعالى يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان
يكون موجدها هو الله تعالى او حمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن

٢

الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب
في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
وما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث
الدالة على كونه كل كاين بتقدير الله تعالى ومشيته وجميعها متاول وقد
ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل
يجوز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى
مبدا لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد
افعال العباد اليه تعالى واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض
الآيات فبحسب الادعاء ولان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب
لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض عنده من
النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم
وهي ايضا انواع فمنها الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة
للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنحيينه
ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصا لحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا
من خير فان الله يعلمه وما تفعلوا من خير يعلمه الله وافعلوا
الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم
ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت
كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس ما كسبت
والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق
وجعلوا الله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين واخلق لكم من الطين كهيئة الطير واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية

ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القران واجيب بانه لما ثبت بالدلايل
السالفة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ
مجازا عن السبب العادي او حمل هذه الاسنادات مجازا لكون
العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على
حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راي الامام وهو
ان مجموع القدرة والداعية موثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله
تع من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد
ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة
وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله
تع وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك
ان تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين
لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال
ذلك كثير في القران ومنها الايات الدالة على ان فعل العبد
بمشيته كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ
الى ربه سبيلا واجيب بما سياتي من ان فعل العبد بارادة الله تع
لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها
واما على راي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته
ومشيته بمشية الله تع لقوله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله
ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد
والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما ياتي
من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها
الآيات الدالة على اسناد الفعل الى العباد اسناد الفعل الى
فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تع الذين

يؤمنون

يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذي يوسوس في
صدور الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من
المتنازع فيه في شيء والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها
خصوصا في المسايل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل
العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية
على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح
والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوايد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر
والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان و
كلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على
وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان
الكل بخلق الله تع من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد
على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله
متعلقا لقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان
بخلق الله تع على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون
الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب
لما كان فعل الله تع وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سوال لمية كما لا يقال
لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين
في المخلوقية لله تع لا ينافي افتراقهما بوجوه آخر ومنها ان افعال
العباد قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك
ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده
وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير
وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد
الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان

ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما
الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون منه الوجوب والامتناع تبعا
لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهيته و
اجيب بان ما ذكرتم بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل
الوقوع واللاوقوع ورب فعل تتبع لارادة الغير كما للخدم والعبيد
فلينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
بتبعية ارادة الله تعالى وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة وقدم
ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا
آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه
الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرى
ان كثيرا من الصفات قد اوجده الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف
بها الا المحل نعم لم يصح هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق
المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان
المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا
ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا
فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء
لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله
فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت
لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم
تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط
فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد
كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو
من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر

وذهب

وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب
المعتزلة وقال وحسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا
حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا
وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه
لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب
غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب
والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي
فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي عليه لا على
الاحراق جواب اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فيقال
ان حسن المدح والذم لا يدل على اسناد المتولد الينا وذلك
لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا
نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان
المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق
فان الاحتراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم
انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال
او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر
بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا
يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق
قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال تعالى و
قدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد
مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب
والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء
والقدر دون البواقي وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة
اي المندوب والمكروه والمباح

وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعـ وقضينا الى
بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله
تعـ الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك
وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر
واليه اشار بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين في حديث
الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا
قام الى علي ابن ابي طالب عم بعد انصرافه من صفين
فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره
فقال علي عم والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا
ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعـ وقدره
فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر
شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم و
انتم سائرون وفي مقامكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في
شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ
كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال علي عم ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب و
العقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة
من الله تعـ لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى
بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة
عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور و
اهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها
ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص
مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسول الى خلقه
عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا

وذلك ظن

وذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء
والقدر اللذان ساقانا الا بهما فقال هو الامر من الله تعـ والحكم ثم تلا
قوله تعـ وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والظاهر ان هذا الحديث لا يوافق
شيئا من المعاني المذكورة فايراده للتأييد محل تامل والاضلال اشارة
الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان
منتفيان عنه تعـ يعني يطلق الاضلال على معان ثلاثة الاول الاشارة الى
خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق
على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية
وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعـ لانه قبيح والله
تعـ منزه عن القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعـ بالمعاني الثلاثة فما ورد
في الآيات من اسناد الاضلال اليه تعـ فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب
كقوله تعـ ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعـ يضل به كثيرا وغير ذلك
وللاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح
منه شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعـ هل يعذب غير المكلف
ام لا فذهب الحشوية الى انه تعـ يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب
غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعـ واحتجت الحشوية بوجوه الاول
قوله تعـ حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما
الله تعـ والمص اجاب عنه بقوله تعـ وكلام نوح عم مجاز فانه سماه فاجرا
كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة

والخدمة عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل
يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه
لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه الله
كابيه والمص اجاب عنه بقوله التبعية في بعض الاحكام جايزة ولا يلزم منه
التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة
لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المص الاول و
احتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم
فان التوصل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان
التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان
ذلك قبيح فكذلك التكليف قبيح واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي
لا يكون الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة
ليس هو التخلص الحاصل بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم
التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات
وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء
المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج
في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات
بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره
فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال
النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على نعم السابقة واجيب

من مشقة

عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة
في مقابلها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله
والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى
المقاصد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة
وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل
مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء
الاسلام بيان ذلك ان الله خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده
بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد
مدة حياته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها
بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر مثلا يزرع هذا لذاك ويخبز
ذاك لهذا او يخيط واحد لآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا
القياس ساير الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا
قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة
عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه
وذلك يؤدي الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج فيختل
امر الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة
لا ينضبط الا بوضع قوانين وهي السنة والشرع فلا بد من شارع
يعين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع
السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليستتم الباقون له في قبول السنة والشرع منه و
هذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من
عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس

ثم
يسن

قال السيد قدس سره في حاشية المطالع في اوايل مباحث
الالفاظ يعني كون الانسان مدنيا بالطبع
ان طبيعته في جبلته يقتضي التمدن اي الاجتماع
من بني نوعه لانه لا يمكن تعيشه وما كله وملبسه
الا بمشاركتهم حتى لو انفرد عنهم تعذرت
معيشته

لينقاد

يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم
فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب
وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية
كان انتظام الشريعة اوفر مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم
معرفة الشارع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير
فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق لق
عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب أخرويين والى
القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
بسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة
الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي سنها الشارع ويدعوا اليها العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة
القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعين
عن توجه النفس الناطقة الى جناب المقدس الثاني ادامة النظر
في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية
المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع
ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل في الدنيا
مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف
على راي الحكماء والكلام في وجوب لزجره على القبائح اختلفوا
في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم
من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المص
واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان
بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام
انزجر عنه والزجر عن القبائح واجب وشرايط حسنه انتفاء

ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي م الحسين ره

المفردة

المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه
وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح
عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الآلة
يشير الى شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف
ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها
ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف
بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة
لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف
فيه من الاستقلال به ليبح نشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه
واما ما يرجع الى الفعل فامران الاول امكان وجوده والا لما شار
بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفايدة
الثاني اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا
او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف
فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح و الفعل م
اجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق
على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان
يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يبعث المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل
وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان يكون م
كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظني
واما عمل اي ما كلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون
عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى
وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف السمع

عليهما وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته
الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما النطق
فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة
وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولا يصال الثواب التكليف لا بد
وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه
ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف
والثاني ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب
يستدعي الخلوص من المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف
دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله وعلة حسنه عامة اي علة
حسن التكليف وهو التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر
وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من
شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر
آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في
الآخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه عدمها
يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما يحصل
من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف
هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سوال
مقدر توجيهه ان الكافر لا فائدة في تكليفه لان فائدة التكليف هي الثواب
ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا
لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض
للثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن
واما الثواب فانه فائدة لامتثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف
واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو

واجب عند المعتزلة

الى المتعلق

تكليفه

امتثال

واجب عند المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف
يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض
بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع
الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى
غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه
نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من
التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى
وجب عليه وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان
يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف
بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر
لا يخلو عن لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس
مفسدة اشار المصنف الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على
وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف
انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة
لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف المفسدة فلم لا يجوز ان يكون
اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا
يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة
لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير
الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او
مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا
لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده
والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله
تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عنده

كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وكنظره وفكره مما يجب عليه ويوصله الى تحصيله

كما انه الرسل وخلق القدرة

اي علم الواجب بان ذلك الغير يفعل اللطف غير قديم

حصول بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف
فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف
معارض اقوى منه فيغلب عليه كما اختيار الكافر وتقرير
الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما
ينافيه اذا الجمع بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافي اللطف
عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة و
بعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال
والثاني الى اليأس فلا ياتي بالطاعات بل يقدم على الاعتماد
المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز
ان يقرن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام
على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار
انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منفية فيه
لانه لا يعلم صدق اخبار النبي حتى يفضي الى اليأس و
يقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا
امتنع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه عزم الاخر
المعصية والالجاء اليها فقبح التعذيب عنه لانه على
ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت لي كما قال الله تعالى
ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول
لكان لهم هذا السوال ولا يكون لهم هذا السوال الا مع قبح الالام
من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق يستحق على
القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق بالمكلف
ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله
لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم
على اللعين

اهل النار

اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا
بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف
والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف
بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه
لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره
لطفا فيلزم الترجيح من غير المرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا
في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال
وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين اشار بقوله والا
ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ
اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن
اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا في تعريف اللطف
ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون
اللطف معلوما للمكلف اما اجمالا او تفصيلا لانه اذا لم
يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن
داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي
كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم
يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف
انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في
نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف
او لا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون
اللطف مشتملا على صفة زايدة على الحسن من كونه واجبا
او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف
فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين

الالجاء

قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه
ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين
يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل
منهما لطفا ويقوم مقام الآخر كون كل منهما حسنا اليس
فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة و
بعضه حسن يصدر عن الله تعـ وعنا وحسنه اما للاستحقاق
او لاشتماله على النفع او دفع ضرر الزائدين او لكونه عاديا
او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف
لما بين وجوب اللطف وهو ضرر بان مصلحة في الدين و
مصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة
اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او
سعة في الرزق او رخص او غيرها اورد مباحث هذه
الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه
فذهب الاشاعرة الى ان الآلام الصادرة عنه تعـ حسنة
سواء كانت ابتداء بها او بطريق المجازاة وسواء
بعضها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الآلام
لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصـ ان بعض
الآلام قبيح يصدر عنا خاصة كالآلام الصادرة عن بعض
المكلفين بالنسبة الى من لا جريمة له وبعضها حسن
يصدر من الله تعـ ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق
او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد
عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله تعـ في الحرّ
اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع
كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم

علىٰ واحد

واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله تعـ
ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروط با
للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن
اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعـ ويجوز في المستحق
كونه عقابا اي يجوز ان الالم على المستحق مثل الفاسق والكفار
بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض
المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في كونه
حسنا في الحسن يعني ان المكلف غير كاف في الم المكلف بل
لا بد ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر
لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب
المستحق فيقع الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا الحسن مع
اشتمال اللذة على لطفيته يعني ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة
مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يحسن في حكم المنفعة
اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول
الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في
الحسن اختيار المتالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع
ابتداء من الله تعـ اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل
لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه
اختيار المتالمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار
المتالمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل
وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم
واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان
يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد

الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا
وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى
بانزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء
استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن بل الى ما يستند الى فعل
العبد وامره عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف
الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد
ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال
الآلام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا
لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد
اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال
المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى
اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم
ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه
تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض
عليه او كان مستندا الى ظن كالغم عند امارة وصول مضرة
او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم
بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند
الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى
وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر او فوات
منفعة فانه لا عوض ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على
الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان
الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم
الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة

في الغم جدا

جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان
العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام
مع امكان عدم الميل اذ لم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم
القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه
عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحرق
او شهد احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا
لا على الله تعالى واما العادة الصبي في النار فلان فعل الالم واجب
في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من الالقاء
ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على
الملقي دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا
بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا
كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم
واجب عليه تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق
المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى
يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه
اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم
قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى
يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون
عوض في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله عليه
بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم
من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على
وجه لا يتبين له انقطاعها فلم يتالم بها وتفضل الله عليه اي
على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتالم بانقطاعها
وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله تعالى بها اي

الاغراء بل

اي على الله

التخليد

بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث
لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات
فلا يحصل السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ يظهر له التخفيف
وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن
الزايد لما يختار معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض
انما يحسن لانه يشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختار معه
المتالم الم وشمل هذا النفع الزايد لا يستدعي ان يكون دايما اذ
يجوز ان يكون بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب
دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبايي الى انه يجب
دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا
لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع — المانع
الحيوة المانع من دوامه وقد النفي ورده المص بقوله ولا يجب
حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نسلم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصول
في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع
هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايض لو انقطع العوض
لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض فتالم بانقطاعه
فيستدعي المتالم عوضا فيجب ان يوصل فان لم ينقطع لزم دوامه — المتالم
وان انقطع تالم به واستدعى عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه
لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون
محالا فالانقطاع محال ورد المص ذلك ايض بقوله والالم على القطع
م مع انه غير محل النزاع يعني لا نسلم انه يتالم بسبب انقطاع
العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا
يتالم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق

على الدوام

على الدوام لانه استلزامه الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر فهكذا
دايما ولا يجب اشعار صاحبه المستحق للعوض بايصاله عوضا
بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل
التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع
لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه
نفع بخلاف الثواب فانه لابد وان يكون من جنس
ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس و
النكح لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض
ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض عمن وجب
عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض
عليه تع او علينا هذا مذهب ابي الهاشم وذهب ابو الحسين
الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل الظالم من المظلوم
وجعل المظلوم في حله بخلاف العوض عليه تع فان
اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه تع يجب م
تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض
اذا وجب عليه تع يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة
ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب
مساواته للالم لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون
ظلما واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تع بطلان حيوته
والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في
ذلك الوقت وحيوته ايض وقال ابو الهذيل يموت البتة
في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى اجله
هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز
ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز

بما فرق من البحث عن الاعواض تتعلق الى البحث عن الآجال وانما بحث عنه
المتكلمون لانهم يكتفون في المصالح والالطاف وجاز ان يكون
موت انسان في وقت مخصوص حصل لطفا لغيره من المكلفين فيبحث
بعد كشفهم عن المصالح واعلم ان الاجل بمعنى الوقت ويعني باز...
هو الحادث او ما يقدر بعدد الحادث كما تقال جاء زيد ...
طلوع الشمس فان طلوع الشمس امر معلوم لكل احد ...
لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجيء زيد ...
صح ان يقال طلعت الشمس عند مجيء زيد ...
الحيوان هو الوقت ...

ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل ينقطع التكليف من المكلف
وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق
ما يصح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل
ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك
منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله منع من الانتفاع
به وما كان حلالا مباحا مما اتى العبد منه بنصب وتعب فالعبد
هو الرازق لنفسه والله تع ليس رازقا له في ذلك الرزق
واما ما اتاه بغير فعله فهو من الله والرازق له لا ولكن الرزق
هو الله تع والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يجب
اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد
تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات
كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه
الله تع الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب
وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك
ويخرج ما لا ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يبقى فيمن ملك
شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا
له وعلى هذا ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق
غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما ربى
به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض
الذي يباع به الشيء طلبا ما كان او غير طعام وهو رخص
او غلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان في
الرخص والغلاء فان الخطاط انما يكون رخصا اذا كان
الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت
والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع

على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان
وقد يستندان الى الله تع بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر
رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل
رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان
يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او
يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل
الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله
لوجوب الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه
يجب على الله تع ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه
يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واجيب
بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة
والمدعي هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين
هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يحصى
ويعد ولنذكر شيئا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى
بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله عند
البلوغ فلم لم يفعل الله تع ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل
ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء
والاولياء المرشدين وتبقية ابليس الى يوم الدين اصلح لعباده
وكفى بهذا شناعة ومنها انه يلزم لا يبقى للتفضيل مجال ولا يكون
الله تع خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تاديه
للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا
ولا يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا
من الله تع ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله
تع غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن

هذا

وزرياته
المقتدين

اختلف الناس هنا فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الى
واصحابهما ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى فقاعدة
البلخي انه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة
من البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال
دون حال وهو اختيار المص ونحن بصورة النزاع
انه الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بالجاه وقدرته المال له
وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين
هل يجب ايجاد ذلك القدر ام لا شرح علامه حلي

[illegible]

علر

فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعم ما هو الواجب عليه وفائده
اظهر من ان يخفى الفصل الرابع في النبوة وهو كون الانسان
مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة
وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى
الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة
وان كان من النبا فهو الخبر لانبائه عن الله تعم فعلى قلب
الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص
بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد كمعاضدة
النقل فيما يدل عليه العقل اى يستقل بمعرفته مثل وجود الواجب
البارى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اى
لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسول وازالة الخوف
الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله
تعم بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن
والقبح في الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء
العقل الى معرفتها واستفادة النافع والضار اى معرفة منافع
الاغذية والادوية ومضارها التى لا تفى بها التجربة الا بعد
اطوار وادوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانسانى
فان الانسان مدنى بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من
شرع يفرضه شارع يكون متاعا كما ذكرنا في بيان حسن
التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اى تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات
والعمليات وتعليمهم الصنايع الخفية من الحاجات
والضروريات وتعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى

الاشخاص

الى الاشخاص والسياسات الكاملة العايدة الى الجماعات من
المنازل والمدن والاعتبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات
وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى
فبعثة الانبياء لطف من الله تعم بالنسبة الى عباده وشبهة
البراهمة وهى ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة
فيه اليهم او لاجل ما يخالف العقل وما يخالف العقل غير مقبول
فلا فايدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل
قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثانى ما لا يستقل
العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثانى بل في القسم الاول
ايضا لتعاضد العقل بالنقل وهى واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على
التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات
العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه
من البعد فالاقرب ان يحمل اللطف على ان اشتمالها على فوايد
ويجب في النبى العصمة لتحصيل الوثوق باقواله وافعاله
فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له
في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعنى
لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وهى متابعته
ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة
النبى صلعم ولقوله تعم قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى
يحببكم الله واما الثانى فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب
الانكار عليه يعنى لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره
والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى



والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولزم
ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودا اذ لا شهادة
للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم
باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل بسرعة
من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاق العذاب
واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع
ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها ومنها كونه
غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك
لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن
اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه
من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم
كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار
اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم
كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية يجب فان ما يتوهم صدوره
عن الانبياء عن المعاصي اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة
كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا
او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهمة
لمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور

(margin: حلصناهم خالصين)

على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي
سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن
الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب
مع قولهم بان كل ذنب كفر وقد جوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا
عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اول الاوقات بالتقية
ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد
الكباير بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغاير المنفرة
لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى
نفي الكباير قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغاير
ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكباير والصغاير
الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغاير غير الخسيسة عمدا لا
سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة
الى تجويز الصغاير عمدا والمصاان اراد وجوب العصمة عن
جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح به في الشروح فلا يخفى
ان ما ذكر من الادلة لا تفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما
الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل
البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب فيما يتعلق بالشريعة
وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس مبذلة ولا طبع والانكار على
ما صدر عنهم سهوا غير جايز ورد الشهادة انما يكون لكبيرة او
اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة
ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج وبعد كبيرة سهوا او صغيرة
ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين
اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى

(margin: الانابة توبه کردن)

(margin: انتها ج خوارج)

على وجوب

تقدير كون الجزءات ليتمم كل فعل وترك فمارعة البعض

اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب من آخر

سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة

على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر ويجب

ايضا في النبي صلى الله عليه وآله وسلم كمال العقل والذكا والفطنة

وقوة الرأي لان من لا يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد

لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر

بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور دنيا له وعادة

وعدم كل ما يتنفر من دنائة الآباء وعهر الامهات والفظاظة و

الغلظة والابنة وشبههما من الامراض التي تتنفر عنه الطباع

كالبرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق و

شبههما من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق

النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس

بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى

قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة

للدعوى لكن يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لدعوى النبوة

والمه يسميها معجزة كما سيأتي واما كونه مع خرق العادة

فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكنه ينبغي ان يذكر

ههنا قيدا آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة

والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون

بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على

خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق

هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان

يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق

المعـ

المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور

المعجزة طريق المعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم

الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك

بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم

فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته

ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون

تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير

ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على

الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات

لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين

في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول

العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال

قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال

ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري

لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة

اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس

فيه غيره وعنده حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل

مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب ساعة ويفعل

وقصة مريم ... جواز ظهورها على الصالحين احتجوا في جواز

ظهورها هو خارق للعادة على يد غير النبي ... من الصالحين اعني المواظبين

على الطاعات المجتنبين عن المعاصي ... على ...

تمسكا بما سيأتي ولا شاهدة على ثبوته واختاره المص واحتج

عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب

وجد عندها رزقا ... مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى

مداوة التقص ... على قول المص

بيان ...

حمل المانعون قصة مريم على الارهاص لعيسى

عم وقصة آصف على انه معجز لسليمان عم مع بلقيس

كأنه يقول انه بعض اتباعه تقدر على ما عجزتم عنه ولهذا السمت بعد الوقوف

على معجزاته حكى

ليتميز

انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب
عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر
وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى من غيره ايضا
فيخرج عن ان يكون معجزة الخروجه عن ان يكون امرا خارقا
للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن
حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء ولا يجعله
معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز
ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنفر عن
الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم
وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوه هان الخطب و
لزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفر
عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة
نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز
النبي عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده ولو ظهر
على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب
انا لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر
آخر وهو فح فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى
هذا اشار بقوله ولا عدم التمييز اي لا يلزم عدم التميز
ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق
النبي لان معنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا ابطل
الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم
وانما يلزم لو ادعي دلالة كل خارق على صدق النبي و
ليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى
هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره

التنفر

عن صادق

عن صادق غير نبي لجاز ظهوره على كل صادق فيلزم عمومية
ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق
كرامة صاحبه وهي انما يوجد في الانبياء والصالحين من
عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية
ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في ظهور
المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دة
دال على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار
المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا عليه السلم
قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس
وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون
وابراهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا
في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس
من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات
على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور
الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك واختاره المص
واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما
وقع ما نقل من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة
فقيل ان رسول الله صلى الله عليه وآله دعا لاعور فارتد اي صار
بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما
نقل ان فرعون لما ضرب موسى عم لبني اسرائيل طريقا
في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا اضرب على هذه الطريق
تبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل
ان ابراهيم عم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه
انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نار ومات حرقت

ودليل الوجوب يعطي العمومية ولايجب الشريعة اختلفوا
في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لايجوز خلو زمان
عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لايجب البعثة في كل زمان
بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقال الامامية يجب
البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بان الدليل
الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل
وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا
يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع
الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث
ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد
ما في العقول ولايجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي
بعد النبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما
في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لايجوز ان
يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات
فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب
المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة
بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول
مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن
وغيره مع اقترانه ان دعوة نبينا محمد عليه السلام يدل على
نبوته يعني ان نبينا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ادعى النبوة
واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان
نبيا لما بينا آنفا اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه
اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى
به فللتواتر واما انه معجز فلانه عم تحديه ودعى الاتيان

بسورة

تمت

بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء
مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية
العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة
فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف
فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا
لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي
كسائر العاديات لايقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات
وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واليه اشار المعنى اشار
بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز
وايضا اتى بامور اخر كلها خارقة للعادة بلغت جملتها حد
التواتر وان كان تفاصيلها من الآحاد واليه اشار
بقوله والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده والاعجاز
القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه
في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من
البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء
الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام
والمراد بالفصاحة في العبارة المتن ما هو اعم منها ومن
البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض
المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف
لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار و
قال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز
هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام

المباهات عجب المباراة يعني نبرد كردن
المقارعة باكسي قرعه با شمشير زدن

كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض
الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن
جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما جزيل ضد ركيك
يقتدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من
ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك
ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام
وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفة وهي ان الله تع صرف همم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم
واحتج بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب
كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها تما
القصيرة مثل الحمد لله رب العالمين وهكذا الى الآخر
فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة
عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى
شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين
ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة
والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه
بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح
ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد
فصحائهم كامرئ القيس واقرانه واللازم قطعي البطلان
وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلعم انهم
وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان كان ذلك كان للاحتياط ط
والاحتراز عن ادنى تغير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة
ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل

على بطلان

على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا
يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون
رؤسهم عند سماع قوله تع يا ارض ابلعي ماءك ويا
سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم المعارضة مع سهولتها في
نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب
في البلاغة ص ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل
وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
يأتوا بمثل هذا القرآن لا الثالث قوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
يأتون بمثله ولو كان بعضهم ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار لبعض
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض
ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع
للمصالح اشارة الى رد ما قالت اليهود في ابطال نبوة نبينا صلعم
من ان شريعة موسى عم مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ
ان كان متضمنا لمفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنة
لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة
موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلى الله عليه وآله
لكونه ناسخة لشريعة موسى عم تقرير الرد بناء على قول المعتزلة
ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات
والاشخاص والاكثر جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد
وقع حيث حرم على نوح عم بعض ما احل لما تقدمه فانه
جاء في التوراة ان الله تع قال لآدم وحوا عليهما السلام
قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض
الحيوانات واوجب الختان على الفور على الانبياء المتأخرين
عن نوح عم بعد تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على نوح عم

وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عم وشريعة نبينا
صلى الله عليه وآله مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام
وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم
عن موسى ع بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة
موسى ع اي ما روي عن موسى ع انه قال تمسكوا بالسبت
ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته عم مفترى لم يثبت
هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع
تسليمه اي مع تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد
قطعا لانه غير متواتر فان بخت نصر استاصلهم وافناهم بحيث
لم يبق منهم عدد التواتر والسمع هذا عطف على عموم نبوته صلعم اي الدلايل
السمعية دلت على انه صلعم مبعوث الى الثقلين لا الى
العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى
زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين مثل قوله تعم وما ارسلناك الا رحمة
كافة قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل
اوحي الي انه استمع نفر من الجن فقالوا ليظهره على الدين
كله ومثل قوله صلعم بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل
من الملايكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية
وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانسان
افضل من الملايكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر
وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر
من المؤمنين افضل من عوام الملايكة وخواص الملايكة
افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة محتجا
بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل من الطاعات

العقلية

العملية والعلمية كالشهوة والغضب وساير الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية
يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه
نقلية منها ان الله تعم امر الملايكة بالسجود لآدم والحكيم لا
يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس معللا بانه خير من
آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المامور به كان
سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم
علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي
على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولهذا
قال الله تعم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا اندفع
ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء
لما شاهدوا من اللوح المحفوظ او حصلوا في الازمنة المتطاولة
بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعم ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين الذين منهم الملايكة
اذ لا مخصص للملايكة من العالمين والجهة لتغيره بالكثرين
من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية
اما النقليات فمنها قوله تعم ولله يسجد ما في السموات وما في
الارض من دابة والملايكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك
الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك و
ان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار
الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات

وقد خص منه آل ابرهيم وآل عمران الانبياء
بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع
الانبياء مصطفين على العالمين

ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف
عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها
قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة
والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات و
الجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم
سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا
الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت
لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل
قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا
يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا
له فنزلت بيان الاية ليس له انزال العذاب من خزائن
الله يفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب حينا ولا انا
هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان
جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية
على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل البشر ومنها
قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى
ومنع الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما رايا الملائكة
احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فمنّاهما مثل ذلك و
خيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو
سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى

وعلمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم
والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعلم من الله و
منها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عم عن العبودية ولا من
هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير و
لا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق
لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع
النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله
ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع
عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عم ولا دلالة
على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات ومنها تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل لها جهة سوى الافضلية
والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان
بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم
اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها
متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب اللذين
هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة
الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال
العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة
على الاسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر
والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلاسفة دون الملة و
منها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر بطول زمانهم

وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها من تخلل الآفة
المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون
كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات آخر كقهر المضاد
والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما حرر
[فصل في بحث الامامة] وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا
خلافة عن النبي عم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم
مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من
جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا يعم الامام الامام
لطف فيجب نصبه على الله تع لتحصيل الغرض اختلفوا في
ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا وعلى
تقدير وجوبه علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى — على الله ام لا
انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا
وذهب الامامية الى انه واجب على الله تع عقلا واختاره المص
وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم
الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند
الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس
ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعار الشرع ولا يجب
عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لا يطيعونه وصار سببا
لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة
اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا
به عن دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت كل امام روي
انه لما توفي النبي خطب ابو بكر عليه اللعنة فقال يا ايها الناس
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب
محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا

وهاتوا

وهاتوا آرائكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت
لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد لا حاجة الى الامام الثاني ان
الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد
وكثير من الامور المتعلقة لحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
فهو واجب علينا الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع
لا تحصى واستدفاع مضار لا يخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب — بعدت فراهم آوردن جراحت
اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات بل المشاهدات
ويعد عن العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران وما يلتئم بالسنان
لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش — الى اصلاح
المعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح
ويمنع ما يتسارع اليه الطبايع ويتنازع عليه الاجماع وكفاك — الاطماع
شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك
من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على
ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة من فساد
ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس
يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل
هذا في ما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام
الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد
انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد ولا يخفى
الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام
والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس
وشموله امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول

انتظام امر عموم الناس على وجه يودي الى صلاح الدين
والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الروسا
في الاصقاع والبقاع لادى الى مخاصمات ومنازعات
موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسة على
امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود
الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المص
بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان
لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم عن الواجبات
كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم
بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض
بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد
كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم
الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال
كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف
آخر مقامه كالعصمة لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس
فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا
اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على
تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم
فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف
ليس بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله
والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله والحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انه مجرد دعوى
واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف

سواء تصرف

سواء تصرف اولم يتصرف على ما نقل عن علي المرتضى
عم انه قال لا يخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور ا
او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفاته
الظاهرة لطف آخر وانما عدم التصرف من جهة العباد وسوء
اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على
انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف
فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف
ظهوره وتصرفه فيمتنع عن القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه و
ايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا
انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف
في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من الحاكم علم
ان السلطان يرسله متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم
بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب
ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام
لا فذهب الامامية والاسمعيلية الى وجوبه واختاره المص
والباقون بخلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب
عصمته لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام الامام صح
جواز الخطا وعن الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء
عن الامام ايضا لوجب له امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه
اشار بقوله وامتناع التسلسل توجب عصمته وللاشاعرة
ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا
في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما
الثاني ان الامام حافظا للشريعة فلو جاز الخطاء عليه
لم يكن حافظا واليه اشار بقوله ولانه حافظ الشرع واجب

بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة
واجتهاد الصحيح وان خطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا
نقض للشريعة القويمة بعد صدوره الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية
لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعة الثابت بقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ويفوت الغرض
من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه
واتباعه فيما يفعل والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار
عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض
من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف
الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت
عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة
من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
فصدور المعصية منه اقبح منه من العوام واليه اشار بقوله
ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القايلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه
قادر على المعصية فقال ولا ينافي العصمة القدرة والا لما استحق
الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا و
قبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا
في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب
اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب
الامامية الى انه يجب واختاره واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام
افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم
المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي

يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه
يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة يقتضي النص وسيرته
صلعم يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم
السراير فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعالى وسيرة
نبينا عم يقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من الوالد
لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء
وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل
امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده
وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي عليه السلام اختلفوا
في ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم من هو فذهبت الامامية
الى انه علي عم واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر
واحتج المص بان العصمة والنص كلا هما مختصان بعلي عم
اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي عم دون ابي بكر
فهو الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي عم
بناء في ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما
مختصان بعلي عم لان عليا افضل الصحابة والافضل
يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيح واذا
كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا
عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة
بدون التنصيص ففيه مصادرة للخفي والنص الجلي
في قوله صلعم مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين
والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله صلعم
لعلي عم انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله صلعم من كنت

الى علي ع واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له
واطيعوا وقوله صلعم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني و
يوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه
علي ع واجيب بانه لو كان في هذا الامر الخطير المتعلق بامر الدين
والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر الينا واشتهر
فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين
اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين ووددهم حيث قال الانصار
منا امير ومنكم امير ومال طايفة الى ابي بكر عليه اللعنة واخرى
الى العباس واخرى الى علي ع ولم يترك علي عليه السلام محاجة
الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه
بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه و
قاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول
الامر اسهل وعهدهم بالنبي صلعم اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه
ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب الرسول
صلعم انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم
في نصرة رسول الله صلعم واقامة شريعته وانقيادا لامره واتباع
طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما يفيد
باجتماعها القطع بعدم مثل تلك وهي انها لم يثبت عمن يوثق النصوص
به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه
في خطبه ورسايله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن
البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى
بين ستة ودخل علي ع في الشورى وقال عباس

لعلي

لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله
صلعم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر اللعنة
وددت اني سالت النبي صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا نازعه
وحاج علي معاوية ببيعة الناس له لا بنص عن النبي ع
ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما
اجتمعت الاوصاف في علي ع بيان انها نزلت باتفاق المفسرين
في حق علي ابن ابي طالب ع حين اعطى السائل خاتمه و
هو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور
والاولى والاحق بذلك يقال اخوة المرأة وليها والسلطان
ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان
الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنين والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
باقامة الصلوة وايتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف من
المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي ع لذلك
اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى
المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة
الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية
وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض ولاية اليهود والنصارى المنهي
عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين
آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى

الحجة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة
ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه
تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن
امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل في
الحال ولا شبهة ان امامة علي انما كانت بعد النبي صلعم والقول
بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في زمان نبوة النبي
صلعم ايضا مكابرة وصرف الآية الى ما يكون في المآل دون الحال
لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله صلعم وايضا الذين آمنوا
صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين
ان الآية نزلت في حق علي ع لا يقتضي اختصاصها به و
اقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على
جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل
يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود
خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون والحديث الغدير
المتواتر بيانه ان النبي صلعم قد جمع الناس يوم غدير خم
موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن
حج الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معاشر
المؤمنين ألست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده
علي ع يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ
المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق والحليف والجار وابن
العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار
هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم

ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك
لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى
المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب
منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة
الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل
استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى
ليطابق صدر الحديث اعني قوله ألست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره
وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما
وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية
لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي ع هو معنى الامامة
واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع
كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون
منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم
يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى
بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم
وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب
بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من
ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون
الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن
التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى
بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلعم ولو سلم

ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد
هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص
به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين
اتبعوه وكما تقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع
نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف
وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغاية الدلالة
على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم
نفي امامة الائمة الثلثة قبله ومنها حديث المنزلة المتواتر بيانه
ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل
صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في
باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في
تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة
لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة
الثابتة في حيوة موسى عم بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة
لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو
خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية
الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه
معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا
لبعض الافراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى
لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت
لعلي عه اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها
ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف
بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في
النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيد في القيام

انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي

بامر القوم

بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها
بموت المستخلف عزلا ولا انقضاء بل ربما يكون عودا الى حالة
اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف هرون
ونفاذ امره لو بقي بعد موسى عم انما يكون لنبوته وقد انتفت
النبوة في حق علي عه فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها
وبعد اللتيا والتي لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي عه — امامة ع
ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان
وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل
الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب
بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة
قطعية مع انه وقوع الاجماع على خلافه ولقوله صلى الله عليه وآله
وسلم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على
الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما
على عه واولاده الطاهرين ولو سلم فغاية اثبات خلافته
لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره من الائمة كما
سيأتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات
ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز
عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على
منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه
مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب
روى انه عم لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش
عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا
عن نقلها فنزل فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب
ماء

وكان اهل الكوفة يسمون الباب
الذي دخل منه باب الثعبان فارادوا
بنو امية اخفاء هذه الفضيلة فنصبوا
على ذلك الباب فيلا مدة طويلة
حتى سمي باب الفيل ١٢

فيه ماء فشربوا ثم اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم
ومحاربة الجن روى ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي عم حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي عم معهم
وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع
التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه عم
ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون
صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل
ابي بكر عم اللعنة ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي
ثم ارادوا ان يثبتوا امامة علي عم بان يبينوا عدم صلوح غيره للامامة
حتى يثبت امامته ضرورة فذكروا دلايل عامة بيتنا ولهم بالوجوه
ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلايل العامة فمنها ما اشار
اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو
وذلك لان النبي صلى الله عليه واله وسلم حين بعث لم يكن على
بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الايمة فانهم
كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب
بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور اذا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين
مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين
هم المعصومين وغير علي من الصحابة ليس معصوم بالاتفاق
فالمامور بمتابعته انما هو علي عم واجيب بمنع المقدمات ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى واطيعوا الله ورسوله واولي الامر
منكم امره بطاعة المعصومين لان اولوا الامر لا يكونون الا

معصومين

معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين
قبيح وغير علي عم غير معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير
واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي عم غير صالح
للامامة بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان لظلمهم
القلم واما مطاعن ابو بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب
الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر
الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب
انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان خبر الآحاد
وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فتخصص به
عام لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين
وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من
في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء
في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام
الكتاب ومنها انه منع فاطمة عها فدك وهي قرية بخيبر
مع ادعائها النحلة لها وشهد بذلك علي وام ايمن فلم النحلة بالضم العطية
يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي عم في ادعاء
الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق
بالامام ولهذا رد عمر ابن عبد العزيز فدك الى اولاد
فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر
فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد
العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت الاحتضار دم كشيدن
ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة
عه واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم
ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي

والثاني ولد الحاكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها
ما اشار بقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان — اقاله كردن
ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة
ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه
قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان
عصيت فجنبوني وبيانه كما في المقدم من انه ان كان صادقا
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة
واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس
وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان
عصيت شرطية لا تقتضي وقوع الطرفين ومنها ما اشار بقوله
ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن
عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة عن خطاء
لا عن تدبر وابتناء على الاصل واجيب بان المعنى
انها كانت فجاة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي يكاد
يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل
الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم
من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته
خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله
صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في
طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول
عم في الاستخلاف والرسول عم مع انه اعرف بالمصالح

والمفاسد

والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب
بانا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند
الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه
خالف الرسول عم في الاستخلاف تولية من عزله فانه ولى
عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عم عزله بعدما ولاه
امر الصدقات واجيب بانا لا نسلم انه عزل عمر بل
انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا
فانتهى فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا
لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عم مخالفة له و
تركا لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك
ما امر به ومنها انه خالف رسول الله صلعم في التخلف عن
جيش اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ لامر النبي عم ابا بكر
وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة
في جيشه وفي جمع من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك
مع انهم عرفوا قصد النبي صلعم لان غرضه من التنفيذ من المدينة
بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت
النبي عم ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا و
اجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل
منهم وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة يعني
في تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد
في ان عليا افضل من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين
للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعل الغرض
غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر
لم يتول عملا في زمانه عم وبعثه النبي الى مكة واعطاه سورة

التنفيذ مهم [illegible] و روان كردن فرمان [illegible]

سورة براءة ليقرأ على الناس بالموسم فنزل جبرئيل وامره برده و
اخذ السورة منه وان لا يقرأها الا واحد من اهله فبعث بها عليا
وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا
لا نسلم انه لم يتول عملا في حيوة النبي فانه امره على الحجيج
في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى
خلفه وايضا لا نسلم انه عزل عن قراءة سورة براءة بل المروي
انه ولاه الحج واردفه بعلي بقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي
عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا
المواثيق والعهود وكان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد
او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله صلعم على سابق
عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار
سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى
النبي عنه وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم
يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال
اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان
اخطات فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سالته جدة
عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة
نبيه عم فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عم اعطاها
السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على قصور علمه فلا يصلح للامامة واجيب
بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشريعة حاضرة عنده
على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر
بل جميع الصحابة يتشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك
في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد

في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها
فممنوع وقطع يسار السارق لعله من غلط الجلاد واخيف اليه
لان اصل القطع كان بامره ويحتمل ان يكون ذلك في المرة
الثالثة على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراق فجاءة السلمي
بالنار من غلطه في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة
الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون
من مدارك الاحكام ويسئلون عمن احاط بها علما ولهذا رجع
علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم
علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث
قتل مالك ابن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها
ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله
قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه
ذلك وقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك واجيب عنه بانا
لا نسلم انه وجب على الخالد الحد والقصاص فانه قد قيل
ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته
في دار الحرب لانه من مسائل المجتهد فيها بين اهل العلم و
قيل ان خالدا لم يقتل بل قتله بعض الصحابة خطأ وظنه
انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها
وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة ابي بكر ولا على قصده
الى القدح فيها بل انما انكر كما انكر بعض المجتهدين على بعض
ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى عن
دخوله في حيوته بغير اذن النبي عم واجيب عنه بان الحجرة
كان ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المؤمنين
بيت النبي عم بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر

في بيته اذا كان ملكا للغير ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين
لما امتنع عن البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من
بني هاشم واجيب عنه بان تاخر علي عن بيعة ابي بكر لم يكن
عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرو امر ولهذا
اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره
ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه
الامة بعد النبي ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع
لما روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاء
الحسن والحسين عم وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا
واجيب عنه بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت
فاطمة عم وقال ليتني تركت بيت فاطمة عم فلم اكشفه وهذا يدل
على خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عند
الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر عمر برجم امراة حاملة
واخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الاول ان كان لك عليها
سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني القلم مرفوع عن المجنون
فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون
وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث
عن حالهما يعني لو لم ينبهه علي عم على تلك الحالة ورجمهما لكان
ينالهم من الاسف على ترك المبالغة في البحث حالة هي
افزع عن حالة الهلاك ومنها انه تشكك في موت النبي صلعم
حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يموت حتى يكون هذا الامر
حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي
صلعم حتى تلا عليه ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال
كانني لم اسمع هذه الاية واجيب بان قصده في حال موت

الحسنان

البني ص

موت النبي صلعم لا يدل على جهله بالقران فان تلك الحالة
كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول
عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل
ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم
هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام
وفي قوله كانني لم اسمع دلالة على انها سمعها وعلمها لكن
ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم
انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور
ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي انه
قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في
بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احله الله
تعالى في كتابه بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا
القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على
معنى انه وان كان جائزا لكن الاولى تركه نظرا الى امر
المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع
وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي واقترض
ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في
الحد بمائة قضيب ومنها انه فضل في القسمة والعطاء
المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب
على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي ومنها انه منع
المتعتين فانه صعد المنبر وقال يا ايها الناس ثلث

افترا في ملوم كردن ودو ظيفه دادن

كن في عهد رسول الله صلعم وانا انهى عنهن واحرمهن و
اعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على
خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب
قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسايل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بخلاف الصواب فانه
خالف النبي صلعم حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس
وخالف ابو بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاحدث ابي بكر
الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك
ليس من المخالفة في شيء كما مر ان تنصيص ابي بكر على
واحد معين ليس مخالفا للنبي صلعم ومنها انه خرق كتاب فاطمة
عليها السلام على ما روي من ان فاطمة لما طالبت المنازعة بينها
وبين ابي بكر فرد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا
فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر عليه اللعنة فسالها عن
شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل
على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك و
اجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات
واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر
فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى
الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو
سكران واستعمل سعيد بن العاص على كوفة
فظهر منه ما اخرج اهل الكوفة عنها وولى عبد الله ابن
سرح مصر فاساء التدبير فشكى اهلها وتظلموا منه
و ولى معاوية بشام وظهر منه الفتن العظيمة واجيب
عنه بانه انما ولى من ولاه بظنه انه اهل الولاية ولا

الاطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل
عند تحقق الفسق و المعاوية كانت على الشام في زمن عمر
ايضا وانما ظهر من الفتن في زمن علي عم ومنها انه آثر اهله
واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبذرا انه التزويج حتى
نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار
واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وعوله وثروته مشهورة وايثار اقاربه باموال خاصة
مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن
المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلعم جعل
الناس في الماء والكلاء شرعا سواء واجيب بانه اخذ
الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال
وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد
عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه
اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود
حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار حتى اصابه
فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان
ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف
بينهم في كتاب الله طلب المصحف منه فابى ذلك
مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض
ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان
لينقاد ولا نسلم انه مات من ذلك وضرب عمار لما روي انه
دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ عليه في القول بما
لا يجوز الاجتراء عليه على الايمة وللامام التادب لمن اساء

الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه
لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جايز له كيف وان ما ذكره لازم
على الشيعة حتى قيل ان عليا قتل اكثر الصحابة في حربه
فاذا جاز القتل لغدرة جاز التاديب بطريق الاولى و
ضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى
الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم
ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا النعم
برافراشتن عمارتها
وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يغرى باقواله الامور
وتتشوش الاحوال فاستدعاه من الشام فكان اذا ذكر
عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا
وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه و
ان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تلحق
واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي
ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه
اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود
على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز
وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على
الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول
بانه اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع
قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون
على ثقة من شربه الخمر وقبل ان يتيقن قضى نحبه وآل
الامر الى على ع فحده هو ومنها انه خذلة الصحابة حتى
قتل وقال امير المومنين قتله الله ولم يدفن الى ثلث بعد

ان الصحابة

ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم
باستحقاقه كذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان
وقول على ع قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنه الى
ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوك
طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة
وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن
لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما ولعلى ع خصوصا ان   يرضوا
لقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من
هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكفا طول النهار
ذاكرا وصائما شرفه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بابنته
وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان في زمرتهم
وطول العمر في نصرتهم وعاموا سابقين في الاسلام وخاتمته
الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بما حاولوا
من المدافعة تجانبا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضا
ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين عليهما السلام في الدفع
عنه مقدورا وان كان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم
يحضر المشاهد الثلثة واشار اليه بقوله وغاب غيبة عن بدر
واحد والبيعة اى بيعة الرضوان وذلك نقص بين في
حقه واجيب بان غيبته كانت بامر النبي صلعم وكفى به منقبة
انه ع اقام يده في البيعة مقام يده وعلى افضل الصحابة
لكثرة جهاده وعظم بلاءه في وقايع النبي صلعم باجمعها
ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن
به المومنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل على ع الوليد
بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن

عدي
بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن
ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين
والباقي من المسلمين وثلثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا
نصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي ع وفي غزاة
والراية أُحُد جمع له الرسول صلعم بين اللواء وكانت راية المشركين مع
طلحة ابن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي
ع ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسع نفر فانهزم
المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد بن وليد
باصحابه على النبي صلعم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر
حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عليه السلام فنظر
اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم على عنه وكان اكثر المقتولين منه عليه السلام
غزاة م وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين
وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز
مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي
صلعم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم
اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى
المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه السلام فانه
برز اليه فقتله الله على يد علي عليه السلام والذي نفس حذيفة
بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى
يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي ع وقال النبي صلعم
ضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر و
اشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يده فان
النبي صلعم حصرهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي ع

فاصابه رمد

فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع
جماعة مغمومين خائفين فدفعها من الغد الى عمر فيفعل فرجعوا منهزمين م
مثل ذلك فقال صلعم لاسلمن الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ايتوني بعلي فقال ابن علي م
فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا
فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه
وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا
اخذه بيمينه ورماه اذرعا وكان يغلقه عشرون ويعجز
المسلمون عن نقله حتى سبعون رجلا وقال ع ما قلعت
باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وغزاة
حنين وقد سار صلعم في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب
ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس
وابنهم وابنه الفضل وابو سفيان ابن الحرث ونوفل الحرث بن م
وربيعة بن الحرث وعبيد الله بن زبير وعتبة ومصعب
ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون
وساقوا واقبل النبي صلعم وصادفوا العدو فقتل علي ع اربعين
وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع
المأثورة والغزوات المشهورة غنيمت نقلها ارباب السير فيكون
علي افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين بامر النبي والقسم م
درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول
صلعم لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له
يدخل في كل وقت ولكثرة استفادته منه لان النبي صلعم
كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل

عدي
بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن
ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين
والباقي من المسلمين وثلثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا
نصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي عم وفي غزاة
احد جمع له الرسول صلعم بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع
طلحة ابن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي
عم ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسع نفر فانهزم
المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن وليد
باصحابه على النبي صلعم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر
حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عليه السلام فنظر
اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم علي عم وكان اكثر المقتولين منه عليه السلام
غزاة م وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين
وقتل عمر بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز
مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي
صلعم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم
اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمر الى
المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه السلام فانه
برز اليه فقتله الله على يد علي عليه السلام والذي نفس حذيفة
بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى
يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي عم وقال النبي صلعم
ضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يده فان
النبي صلعم حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي عم

فاصابه رمد

فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع
جماعة منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل   فرجعوا منهزمين م
مثل ذلك فقال صلعم لاسلمن الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار ايتوني بعلي   فقال ابن علي م
فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا   رالعمع
فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقلعه
وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا
اخذه بيمينه ورماه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز
المسلمون عن نقله حتى سبعون رجلا وقال عم ما قلعت
باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وغزاة
حنين وقد سار صلعم في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب
ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس
وابنه وابنه الفضل وابو سفيان ابن الحرث ونوفل الحرث بن م
وربيعة بن الحرث وعبيد الله بن زبير وعتبة ومصعب
ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي عم فانهزم المشركون
واقبل النبي صلعم وصادفوا العدو فقتل علي عم اربعين   وساقوا
وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع
المأثورة والغزوات المشهورة نقلها ارباب السير فيكون
على افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين   بامرالهم وانفسهم م
درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول
صلعم لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له
يدخل في كل وقت ولكثرة استفادته منه لان النبي صلعم
كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل

قوله تعم واتيعها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي
قال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول
الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب
ورجعت الصحابة الي في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال
النبي صلعم اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم
اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم
التصوف وعلم النحو وغيرها فان خرقة المشايخ ينتهي اليه
وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدئلي
دوّن النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال
والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورات
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت
من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او
ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شئ نزلت
واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعم وانفسنا ليس
المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد
به فاطمه عليها السلام والحسن والحسين عليهما السلام
لانهم اندرجوا في قوله تعم ابنائنا وابنائكم ونسائنا و
نسائكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمه
والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين ان
يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة
ان دعاءه للمباهلة يدل على انه صلعم في غاية الشفقة
والمحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع
للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة مجاهداته

على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه
واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وباتوا طاويا
هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه و
نزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس
بعد النبي صلعم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره
عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك
عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات
غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله
لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم و
كان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من
طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما فقدم
جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه
فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت على هذين الولدين
يلتيانه بزيت او سمن وهذا شئ اختص به علي لم يشاركه فيه غيره
ولم ينل احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع
قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح
او الخل فان زاد فنبات الارض فان ترقى فلبن وكان لا
ياكل من اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان
واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده
وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون النصول من
جسده وقت الصلوة لاشتغاله بالله اي الله تعم واستغراقه

في المناجات معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن الملجم في داره وجواره بيطيم العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله صلعم فيه ستلقى الامة منه ومن ولده موتا احمر وعفى عن سعيد ابن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب المعاوية الى الشريعة فمنعوه من الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ع ان يفعلوا ذلك فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا لسكم تسليم ان يدل على ذلك ما روى ان النبي صلعم قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله صلعم اولكم اسلاما علي ابن ابي طالب وما روى عن علي انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابا بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان

[في الهامش: كناية من القتل — النصح بهين ساختن — الدعابة مزاح كردن]

كلام دون

كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي ع ولاخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتل حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر ينجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا لكنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد اتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد

[في الهامش: القراءة]

اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه
صلعم لما آخى بين الصحابة اتخذ عليًّا اخا لنفسه ووجوب المحبة
فانه كان اولى القربى ومحبة اولى القربى واجبة لقوله تعالى
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول
الله يدل عليه قوله تعالى في حق النبي صلعم فان الله هو مولاه
وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي
علي ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة
الانبياء يدل على ذلك قوله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم
في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب
اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من
بقية الصحابة فكان علي افضل من بقية الصحابة لان المساوي
للافضل افضل وخبر الطاير اهدى الى النبي صلعم طاير مشوي
فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاء علي
واكل والاحب الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير
وقد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها والاتقاء
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان
مسلما مؤمنا بخلاف بقية الصحابة فانهم كانوا اصحاب بعثة
النبي صلعم كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين
به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على كثرة حروبه وشدة بلائه ذلك صح
وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم
والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة
وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله صلعم
وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك والجواب انه

لاكلام

لات

لاكلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى
زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعدما ثبت من
الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر
ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها
نزلت في حق ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند
الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليًّا
علم لان للنبي عنده من نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة
فقوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابو بكر وعمر ودخل في
الخطاب علي فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل
ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلعم لابي بكر بكر
وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين النبيين صح
وقوله صلعم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلعم ما ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلعم لو كنت متخذا
خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار
وخليفتي في امتي وقوله صلعم واين مثل ابي بكر
كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني هو صح
بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف و
قوله صلعم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي
امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل

هذا الكلام وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات
افضلية المذكوره ولهذا افاد ان ابابكر افضل من ابى الدرداء
والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون
التساوى فاذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر و
عن عمرو بن عاص قلت لرسول الله صلعم اى الناس احب
اليك قال عايشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من
قال عمر وقال النبى صلعم لو كان بعدى نبيا لكان عمر وعن عبد الله
بن حنطب ان النبى صلعم رأى ابابكر وعمر فقال هذان السمع و
البصر واما الاثر فيعنى ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلعم حى
افضل امة النبى بعده ابوبكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية
قلت لابى اى الناس افضل بعد النبى صلعم قال ابوبكر قلت
ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت
ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن على خير الناس بعد
النبيين ابوبكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له ما توصى
قال ما اوصى رسول الله صلعم حتى اوصى ولكن ان اراد الله
بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات مما تواتر فى ايام ابى بكر من اجتماع الكلم
وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير
جزيرة العرب من الشرك واجلاء الروم عن الشام
واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق
مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفى
ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع
دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان الثابت الاركان
ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية

الناس
فعن
وقال النبى صلعم
ق
فرو زادن

الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها و
ملاذها وشهواتها وفى ايام عثمان من فتح البلاد و
اعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد
مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق فى نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا
للنبى عم على ابنتين والاستحياء من اكثر شيئين
وتشرفه بقوله عم عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقوله
عم الا استحيى ممن يستحيى منه ملائكة السماء وقوله عم انه
يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاحد
عشر ولوجوب العصمة وانتفائها فى غيرهم ووجود
الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد
رسول الله صلعم اثنى عشر نفرا على ابن ابى طالب ثم الحسن
ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا
ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على النقى ثم ابنه حسن العسكرى
ثم ابنه محمد القايم المطهر المهدى صلوات الله عليهم
اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبى صلعم انه قال للحسين عم
ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ايمة تسعة تاسعهم
قايمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله ابن مسعود
اذ يقول هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة
قال انك لحديث السن وان هذا الشىء ما سالنى احد عنه
نعم عهد الينا نبينا عم ان يكون بعده اثنى عشر خليفة
هو عدد نقباء بنى اسرائيل ويشنعون بانه يجب نصب الامام

شيء
نحن
السن
تارة

العصمة وليس غير هؤلاء معصومين اجماعا فتعينت
العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد
بينا استحالته واخبر بان الكمالات النفسانية والبدنية
باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل من
اهل زمانه فتعين للامامة لانه قبيح عقلا رياسة المفضول
على الفاضل والخفي على الفاضل فبعد الاطلاع على
ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله صلعم حربك حربي يا علي
ولا شك ان محاربة الرسول كافر ومخالفوه فسقة لان
حقية الامام ظاهرة واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه
يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ويشاقق الرسول من
بعد ما تبين له الهدى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب
علي عم يكون مخطيا ظاهرا فيكون من الفرق الباغية
ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من
الخلفاء الراشدين واما مخالفوه فلا يخلو اما ان يكون
عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاءه
لا ينتهي الى التفسق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد لا يكون
فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفوا ساير
الخلفاء الراشدين المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد
وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على
امكان التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر
مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه وذهب
بعض الاوايل الى الامتناع واحتج المص على امكانه بدليلين
عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان الحكم المثلين واحد

واذا كان

واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكونا
مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى
وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع
بوجهين احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم
ولا يمكن وجود كرتين متماثلين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني
انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر
الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف
متفقات الطبايع في مقتضاتها وان طلب لزم ان يكون
في امكنة الآخر بالقسر دايما والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان العالم كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لم لا
يجوز ان يكون فيه ثخن جسم آخر وعن الثاني انا لا نسلم انه
يلزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها لجواز
ان تقتضي كل في عالم مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض
كل عالم تقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم تقتضي محدبه
العالم وايضا ما يستند المنع لما اشتهر في المشهور اعني لجواز
ان يكون طبايع عناصر العالم مخالفة لطبايع عناصر آخر
وان كان مماثلا للآخر لها في الجسمية لان اختلاف
طبايع عناصر العالمين ينافي مماثلتهما والى هذين الجوابين
اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات
ممنوعة اختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام
لا فذهب الفلاسفة الى امتناع ذهابه بالكلية لانه
قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ
الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة

وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم
الى انه انما يعرف بالسمع والمص اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل
ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم
كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من
الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان
يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه
اعني عدم الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه
من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع
عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدءا وقد مر بيان ذلك مستقصى
في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فان الدلايل السمعية
تدل على وقوع العدم مثل قوله كل شيء هالك الا وجهه و
قوله تع كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال و
الاكرام وقوله تع هو الاول والآخر والآخرية حقيقة تع
انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تع يوم نطوي
السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص
القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه
اي على العدم وقوله يتأول في المكلف بالتفرق كما في قصة
ابراهيم عليه السلام اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول
بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا
وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان يقال
انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد
واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء
ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتأليفها بعد التفريق
والذي يصحح هذا التأويل قصة ابراهيم عم فانه انما طلب

اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي
الموتى قال الله تع في جوابه فخذ اربعة من الطير ثم اجعل
على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا
فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة
بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن
ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولا انتفاء الاولوية والاستلزام انقلاب
الحقايق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما
الى ان الله تع يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء
واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل هذا المذهب ولما كان
مشتملا على ثلث دعاوى احدها ان الفناء موجود وثانيها
انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفني به
الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال
ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا او قد كان معدوما
قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فحدوثه
اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي والوجوب والا يقبل الوجود واما بسبب وجود
ضده وح يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله والاستلزام
انقلاب الحقايق والتسلسل واما ابطال انه مناف لما سواه
لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضد الجوهر
وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء
او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضد الجوهر فلا يكون
على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما
ابطال انه يفني به الموجودات فلان اعدام الموجود ليس

قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي قال فخذ الخ

ادمان اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في
الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع
اسهل من الرفع ولهذا اشار بقوله ولا انتفاء الاولوية و
اثبات بقاء لانه في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع
النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق
ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر و المص
ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل
يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان
البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول
يلزم الترجيح بلا مرجح بانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين
اعني جوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا
للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير
عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا
للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع
النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لم يكن في محل
وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم
به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى
الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في
المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الواحد فحصول
في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء
على نفسه ابتداء او حصول البقاء فيلزم توقف الشيء على
نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي

وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانية من
دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا
في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب
طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به وجود
الروح بعد موت البدن وخرابه يمكن اثباته بالبراهين
العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على
اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء
لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والمص احتج على وجوب
المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب
على الطاعة وتوعد على المعصية بالعقاب بعد الموت ولا يتصور
الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود
ايفاء للوعد والوعيد والثاني الله تعالى كلف بالاوامر
والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية
فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون
علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة الحسن والقبح
العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب
المص والحق ان معاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع
اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن
ولها سعادة وشقاوة ولقد جاء في القران مثل قوله تعالى ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل
العقل باثباته ولكن قد ورد في القران آيات كثيرة دالة على
اثباته بحيث لا تقبل التاويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام

وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من
الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن
نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا
كنا عظاما نخرة قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا
ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها
ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك
مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلعم
لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به
وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرق وهو ممكن
بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى
جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل
انسان انسانا حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن
الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد
في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد في
آن واحد جزءا في شخصين متباينين او يعاد في احدهما
وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه هذا مع افضائه الى الترجيح
بلا مرجح فثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو للاجزاء
الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا لجميع الاجزاء
على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب
اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل
المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية الباقية للمأكول

والافلاك

والافلاك وعدم الخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها و
دوام الحيوة مع الاحراق وتولد البدن من غير التوالد و
تناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون
في المعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد
الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم
العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب
الخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن
من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى
امتناع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها
في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها لقوله
لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض فبالضرورة
يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان الفلك
المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات
وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام
الحيوة مع الاحراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان حصول
الثواب دايما وحصول العقاب بالنسبة الى البعض دايما
يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه
الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان
الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان
عدمها جايزا كان انخراقها ايضا جايزا على ان عود الروح
الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول
الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر من حديث فهو مسئلة
فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحراق
ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم عم والقوة الجسمانية قد

فان التناسخ عود الروح الى البدن الآخر
لا الى البدن الاول

المحدد

لا تنتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب
وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول
ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الترفيع بفعل الواجب
والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت
الترك ضدا والاخلال به اى بالقبيح بشرط فعل الواجب
اى بفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعنى يشترط فى استحقاق ق
الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
والمندوب كذلك اى يشترط فى استحقاق الفاعل الثواب
والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه
ترك قبيح اى انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا
فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه
اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو
فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا
ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من
لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والله ح
بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف فلو لم
أن المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا
يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو احسن الابتداء به كان
التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق
المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير
مع القصد بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على
اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق
بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها
واللطف على الله واجب والا لما السمع من القرآن والاحاديث

على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب
ولما كان لسائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق اخل ..
الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا كان
بالواجب والقبيح كان مستحقا للذم والمدح ايضا فيلزم الاجتماع
الاستحقاقين اى استحقاق المدح والذم فى مكلف وهو ممتنع اجاب
بقوله ولا امتناع فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح
باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب
وايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح فذهب ابو القاسم البلخى الى ان
ايجاب هذه التكاليف وقع شكر النعم التى انعم الله بها فلا يستحق
المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة فى
شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان الى غيره نعمة
ثم كلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل الثواب اليه
والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون التكاليف لاستحقاق ايجاب ..
الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا
المذهب تقريره ان العقل يقضى بوجوب شكر النعم مع الجهل بالتكاليف
الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر النعم مع الجهل بالتكاليف
بوجوب الحكم بان التكاليف ليست شكرا فورا فيه منع ظاهر و
يشترط فى استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او
المندوب او الاخلال به اى بالقبيح شاقا اذ المقتضى لاستحقاق ق
الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا اشتراط
فى استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل
الطاعة فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع
الندم عليه فلا فائدة فى اشتراط رفعه مع انه سبب لاستحقاق ق
الثواب نعم رفع الندم شرط فى بقاء استحقاق الثواب ٧ وكذا لا يشترط فى استحقاق الثواب ..

انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به لوجهه
اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب
او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب
بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما.
ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم
والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف
واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق
المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال ولذا من فعل
الفعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما
ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم و
عقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه
الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب
على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة و
ترك المعصية فيكون لطفا واللطف واجب
واليه اشاره بقوله لاشتماله على اللطف الثاني المدح
والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع
وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب
دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين
يستلزم دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله ولدوام
المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب
خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما كما سياتي
متصلا بهذا البحث والى ذلك اشار بقوله ولحصول
نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي

الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه صح

هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع
العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي
هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب
عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان
انقص حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين
وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب
انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله
اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل
واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر ولما كان
لسائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان
اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة
يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل
الجنة الشكر على نعم الله ويجب عليهم الاخلال بالقبائح و
كل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن شوب و
ايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا
بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب
اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا تطلب
الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم
درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة
وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار
ملجئون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا
عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب
العارف بالله نعم خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى
ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره

المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان
العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي صلى
الله عليه وآله وسلم له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف
الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المتقدمة المستقلة
وان لم يصدق النبي صلعم والاحباط باطل لاستلزام
الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وذهب
جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف
سقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة
بطاعاته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره المص واحتج
واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته
اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون
بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا للمكلف لم
يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده
واجب ثم القايلون بالاحباط والتكفير اختلفوا
فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى
هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي
من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا
وان تساويا صارا كان لم يكونا وهذا هو الموازنة
والمص اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال لعدم الاولوية
اذا كان الامر ضعيفا وحصول المناقضين مع التساوي
تقريره انا لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من
الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد
الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من

العكس

من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او
لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق
خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب
فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم
لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان
تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود (وعدمهما)
الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة
حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين
فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد
من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الاخر حتى
يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس
الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج الخ والحق
انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقي بل احباط الطاعة
واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى
الموازنة انه ~~لا يثيب عليها~~ ويترك العقوبة على المعصية
بقدرها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا
فان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من
الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء على حاد من امثلة
الهارب والجايع وغيرها والكافر مخلد وعذاب صاحب
الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب باعانته ولقبحه عند
العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين
دايم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل
الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور
لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه

مع بذل الجهد والطاقة من غير تقصير فيه وذهب الباقون الى
انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين
قالوا الكفار عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذين
قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين
بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك
بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم
للاسلام فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل احد قبل المخالفين هذا
الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى ما جعل عليكم في
الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من
الدين وكذلك اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات
ولما روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال هم في النار حين سالت
خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون
بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من
لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع
ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من
المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب
الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق
او بالعكس وهو المط وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله
مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح
عقلا والسمعيات متاولة ودوام العقاب مخصص بالكافر والسمعيات
التي يتمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة
مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا

فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود
الله يدخله نارا خالدا فيها وكذا اما بتخصيص العمومات بالكفار
او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب
ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد به دوام العقاب دوام
عقاب الكفار فمسلم والا فهو ممنوع والعفو واقع لانه حق تعالى
فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر التارك فحسن اسقاطه
ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفوا
عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفوا عن
الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون التوبة
فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا
وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص و
احتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فجاز له
اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على
الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو
حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى
واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلايل السمعية مثل قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من
النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير
او عن الكباير بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
من غير دليل وهي لفة للعا وبل من يعتد به من المفسرين
بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى
جمع قول
ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة

يعم الشرك وما دونه فلا يصح التوفيق باثباتها لما دونه وكذا
يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق عن يشاء المفيد
للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل
شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر
جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع
ويبطل منه حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله
تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم
اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة
المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المصنف بان
الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا
شافعين للنبي صلعم لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق
للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع
له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب ماهم
دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم و
لا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين
فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب
ان الله تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات
متناوله بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل
قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي
نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى وما تنفعهم شفاعة الشافعين فمين
تقرير الجواب ان هذه الآيات متناولة بالكفار تخصيصها
جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال
وان سوق لا لعموم لا لسلب العموم وانظم النظام على الاطلاق الكلام م
السلبي م

فائدة م
هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب
على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة وقال وقيل
في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت
الثاني لقوله صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة
في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة
فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم
اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع
واسقاط مضار اقول وحينئذ يعود وجه ابطال المذكور
اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صلعم ويمكن الجواب عنها
باعتبار زيادة قيد فيها اعني كون الشفيع اعلى حالا
من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني
للنبي صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي و
التوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على
تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو
للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على
المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير
الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر
الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب
فما يدفع به الضرر انما يكون واجبا ولوجوب الندم
على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة
القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة
فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا
الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح

لقبحه والا لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها
ببدنه واخلالها بعرضه وماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف
النار ان كان الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية
لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن
لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك
الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان
لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض
او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح
من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال
بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بالواجب لزم
ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح
يظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لغرض يوجد في بعض دون بعض
وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح
دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان
بواجب دون واجب يصح وذلك لما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك
يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب
عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المصنف بقوله ولا
يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك
القبيح لكونه قبيحا لا يحصل باتيان واجب دون واجب لقول فيه نظر
لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها
على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع
بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت و
ظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع

ترك كالا يحصل الا بترك
جميع القبائح بخلاف
الاتيان بالواجب لكونه
صح

كان ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحة التوبة
اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح
اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم
على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين
واستعظم الآخر حيث القبح حتى اعتقد بالحقير ان وجوده بالنسبة
الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته
لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغيره وكسر قلما له فتاب عن قتل
الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجح الداعي الى الندم
عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون
البعض الآخر لانتفاء الرجح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك
الداعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم
عن البعض الذي يحقق معه الترجح لا لقبحه بل لاجل الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا
كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي
فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر
اختص الفعل الذي يكون داعيه راجحة بالوقوع وان اشترك
مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره
المحقق عدم التفرقة بين ترك القبيح واتيانها بالواجب كما ذكره
ابو علي فآخر كلامه مخالف لاوله ولو اشترك في الترجيح اشترك
وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبه يتاول
كلام امير المؤمنين علي واولاده عليهم السلام وبيان التوبة
لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى
من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف

وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الزنا وفي
الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما
فمنه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في
اخراجها فالندم بالغ الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاداه
سقط كالصلوة والصوم ومنه لا يبقى ولا يقضى بل يسقط
بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة
وان كان الذنب في حق ادمي استتبع ايصاله الى صاحب
الحق ان كان ظلما وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق
او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن
والعضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر
اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه
او استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس ذلك
الذي ذكرنا في تسليم النفس واداء الواجب او قضاء او
ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك جزءا من
التوبة بل واجب كفر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط
العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من
غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى
وكان منعه القصاص عن مستحقه معصية مجددة يستدعي
توبة اخرى فلا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار
على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق
بحق الآدمي وجه الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار
ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه واصل اليه
ضرر ما يطلع بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه
ولا يلزم تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه لما قيل الحق فان لم

يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب
غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف نهيه حيث
قال الله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم
ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وايجاب التفصيل مع الذكر
اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم
على التفصيل ان كان يعلم القبايح مفصلا وان علم
بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب التفصيل فيما
علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل
بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي
وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا
تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة
لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها وفرحا
بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال
المص فيه اشكال لان لا نم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان
مشتهيا اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا
اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة
اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف
وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى
فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له يجب
الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان
الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب
سقوط العقاب بها اي بالتوبة ايضا اشكال ذهب المعتزلة
الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة
حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا

بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن
بالغ في الاعتذار لمن اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة
واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا
لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك
الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط
بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض
المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة
واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت
محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع ولهذا اشار بقوله
لانها تقع محبطة بدون الثواب ولما بقي فرق بين التوبة
المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها
بها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها
واللازم باطل للقطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم
شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله
ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتأخر ولما اختصت التوبة عن
معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل سوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي ولولاه
لانتفى الاختصاص واحتج الآخرون بانه لو كان بنفس التوبة يسقط
بتوبة العاصي عند معاينة النار واسناد المصطفى الى جوانبه ونفود
ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة
ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه
عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة
قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده ضرار بن عمرو وبشر   وانكره
المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر

ممكن اخبر به الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيمة على العذاب
الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل
قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين و
احييتنا اثنتين احدى الحيوتين ليست الا في القبر ومن
قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة
المعنى كقوله عم القبر روضة من رياض الجنة وحفرة من
حفر النيران وكما روي انه عم مر بقبرين فقال انهما يعذبان
وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما كان لا يستبرئ من
البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله عم
البول   استنزهوا من فان عامة عذاب القبر منه وكقوله عم في
حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف
بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج
المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان
ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوقون
اهل الجنة كما ينقطع نعيم   بالموت   في الجنة اهل الجنة الموت فلا ينقطع نعيم اهل الدنيا با
فلا دلالة بالآية على انتفاء موت آخر بعد المسألة وقبل
دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم
في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم
الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة
فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم
بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فاما على تقدير مخالفتها

ايّاه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه
احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب
ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء كذه
ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة
وابلغ منه اكل السباع والطيور وتفرق اجزاؤه في — وهو اصلاح وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة من ٢
بطونها شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه
ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحيرت الاصحاب في التفصي
عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في
الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة
حتى مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي صلعم جبرئيل
عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع سترة عليهم و
اما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبني على اشتراط
البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد في ان يعاد الحيوة — البنية ل
الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة
فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعم وساير
السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير
الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب
والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعم ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية و
ذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين
وعمادا عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض

لايمكن

لا يمكن وزنها وكيف اذا انعدمت وتلاشت بل المراد به العدل
الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور
واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات
السمع والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان
المعقولات العقل واجيب بانه تعم يوزن صحايف
الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا
لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد
في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من
السيف والشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود
كل احد النار على ما قال تعم وان منكم الا واردها وانكره
القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن
الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب
على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد
بطريق الجنة المشار اليه بقوله تعم سيهديهم ويصلح
بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعم فاهدوهم الى
صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل
عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها و
يقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي
على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة
ثم الله تعم يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث

ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابط
ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه ويتعلق يداه
ومنهم من هو يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله
تعم ان الله سريع الحساب وقال عم حاسبوا انفسكم قبل
ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعم
اما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقال كل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم
القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار
مخلوقتان الآن والمعارضات معاوذ ذهب جمهور
المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا
لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما
حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول
قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالكل
الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على
ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل
ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين
الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع
المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها
بثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك قوله تعم
ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين آمنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للمتقين
وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة

في تحققه

في لحظة مثل وينفخ في الصور نفخة واحدة ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون
قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل
يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما
لو خلقتا لهلكتا لقوله وكل شيء هالك الا وجهه
واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة
بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من آية الهلاك
جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل
ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف
الوجود الامكاني فحص الهلاك في عرض المعدوم وبان
الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء
بوجود ما يكث يتفقان على العدم زمانا يعتد به كما في
دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا
ينافي فنائهما لحظة الثالث انه قال الله تعم في وصف
الجنة عرضها عرض السموات والارض ولا يتصور ذلك
الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام
واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض
لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء و
لا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين
موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم و
للتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض
فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي
مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال
الله تعم حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن

لغةً اي مصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاة وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة وروي هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق القلبي وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق باللسان فقط وللاشاعرة الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل في قلوبكم الايمان ولما يدخل في قلوبهم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم و

الطبع

والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي ولو كان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر لاشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يرد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه عم اتفقوا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وانه قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشمول الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واليه اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين

واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان
تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع
او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد
الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي
في جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا
حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب
المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن
مانعا لخروج حد الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فنجوز
غير الكفر من النفاق ان يجعل بعض المحظورات في الشرع علامة التكذيب يب
شبهه ولا حد الكفر
جامعا لدخوله فيه قلنا فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء
لا نسلم اجتماع التصديق التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار
المعتبر في الايمان وبعضها لا كالزنا او شرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق
عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل
وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله
مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق
مومن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فانهم عندهم لا مومن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين
والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول
او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر و
هو المنع عن فعل المعاصي قولا او فعلا واجب
والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه
مندوب سمعا واختلفوا في وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب

الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى
وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا
والدليل عليه الاجماع فان القائل بالقائلين بوجوبه باستثناء بوجوبه مطلقا وقائلين
الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله
تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة
كقوله ع لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او
ليسلطن الله شراركم على خياركم فلا يستجاب لهم فيدعوا خياركم
الامر توعد على ترك المعروف والنهي عن المنكر وهو
دليل الوجوب والاثار وان لم يجبا شرعا بل وجبا
عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكم الله تع
واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا
عقلا لوجب على الله تع لان كل واجب عقلي فهو واجب
على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تع
فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك
المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم
الاخلال بحكم الله تع لانه تع اخل بالواجب العقلي وشرطهما
علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر به
معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي
والمنهي وتجويز التاثير اي شرطه الاخر ان يجوز ويحكم
في ظنه تاثير امره ونهيه واقضائهما الى المقصود فانه
اذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصود لا يجبان عليه

والشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة اي ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله من تتبع عورة فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليستر بستر الله عليه والنبي قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه هذا آخر ما تيسر لنا من شرح هذا الكلام والحمد لله على التوفيق لاتمامه نفعنا الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين

تمت الكتاب
بعون الملك
الوهاب

